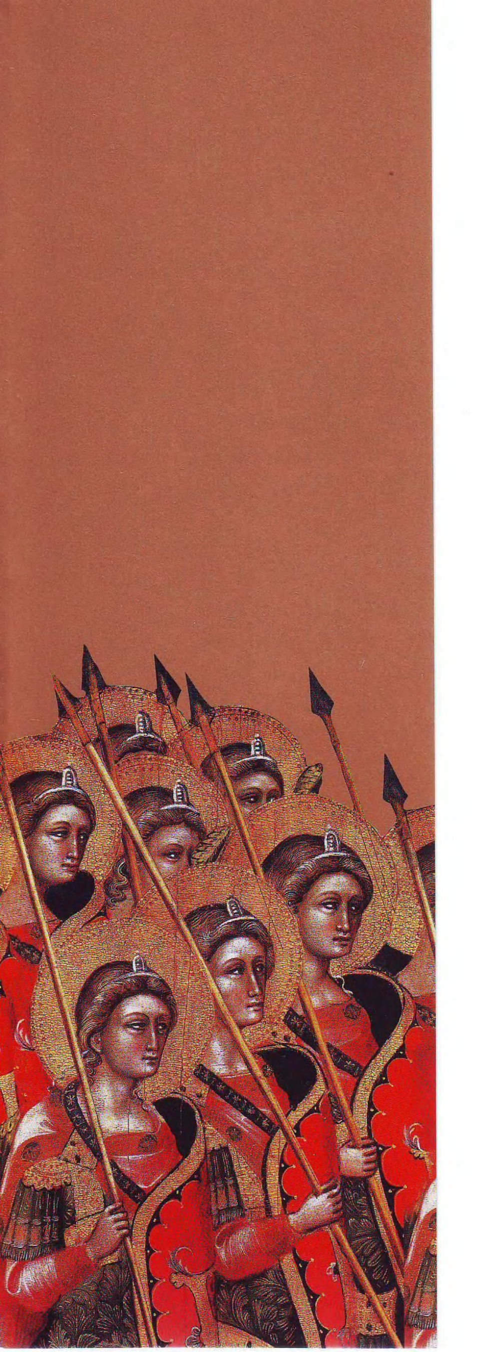
Volum coordonat de

JEAN DELUMEAU

RELIGIILE LUMII





RELIGIILE
LUMII

Volum coordonat de

JEAN DELUMEAU

RELIGIILE LUMII

Traducere din franceză de:

ANGELA PAGU, CAROL LITMAN,
RODICA BUBURUZAN, BOGDAN BUDEȘ,
DINU LUCA, FLORENTINA VIȘAN, IULIA WANIEK,
TOADER SAULEA, CARMEN STOEAN

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Traducerea acestei cărți a fost făcută de un colectiv de traducători: Angela Pagu (capitolele Creștinismul, Catolicismul, Biserica Ortodoxă, Protestantismul), Carol Litman (capitolul Iudaismul), Rodica Buburuzan (capitolul Islamul), Bogdan Budeș (capitolele Hinduismul, Jainismul, Religia *sikh*), Dinu Luca (capitolul Budismul), Florentina Vișan (capitolele Daoismul, Confucianismul), Iulia Waniek (capitolul Șintoismul), Toader Saulea (capitolul Religiile Africii Negre), Carmen Stoean (capitolele Exacerbarea extremismelor religioase, Spirit religios difuz, eclectism și sincretisme).

Redactor: Marieva Ionescu
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Iuliana Constantinescu, Dan Dulgheru

Tipărit la Monitorul Oficial R.A.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Religiile lumii / Jean Delumeau (coord.);
trad.: Angela Pagu, Carol Litman, Rodica Buburuzan, ... –
Ed. a 2-a. – București: Humanitas, 2014
Bibliogr.
ISBN 978-973-50-4615-6
I. Dèlumeau, Jean (coord.)
II. Pagu, Angela (trad.)
III. Litman, Carol (trad.)
IV. Buburuzan, Rodica (trad.)
2(100)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684 194

CUPRINS

PROTESTANTISMUL
de Jean Baubérot

IUDAISMUL
de Maurice-Ruben Hayoun

ISLAMUL
de Azzedine Guellouz

HINDUISMUL
de Michel Hulin și Lakshmi Kapani

JAINISMUL
de Michel Hulin

RELIGIA *SIKH*
de Lakshmi Kapani

BUDISMUL

DAOISMUL
de Kristofer Schipper

CONFUCIANISMUL
de Léon Vandermeersch

ȘINTOISMUL

RELIGIILE AFRICII NEGRE
de Issiaka-Prosper Laleye

EXACERBAREA EXTREMISMELOR RELIGIOASE ÎN LUME
de Henri Tincq

SPIRIT RELIGIOS DIFUZ, ECLECTISM ȘI SINCRETISME
de Françoise Champion

PREFAȚĂ
de Jean Delumeau

Dostoievski se amuza pe seama scientiștilor din vremea sa, care credeau că Universul poate fi considerat un „palat de cristal" de unde a dispărut orice urmă de mister. Astăzi știm că, pe măsură ce știința progresează, zona de umbră din jurul cunoștințelor noastre devine tot mai mare. Optimismul raționalist ține de domeniul trecutului. Dar – altă latură a situației prezente – asistăm, îndeosebi în Occident, la o diversificare a punctelor noastre de referință, la o clătinare a sistemelor de valori, la o punere în discuție a credințelor tradiționale. Căile noastre se încâlcescw, reperele se șterg, certitudinile nu mai sunt ferme. Oare agnosticismul va fi religia de mâine? Sau ne vom refugia, în disperare de cauză, în cetăți doctrinale apărate de oameni înarmați?

Lucrarea de față ia în considerare acest context de întrebări și angoasă spirituală. Nu pretinde să aducă unul sau mai multe răspunsuri, ci, poate – este speranța noastră, a celor care am alcătuit-o –, să sugereze o metodă și să deschidă un drum. Asta nu duce la un ecumenism facil. Nu acesta este scopul nostru. Vrem, în schimb, să facilităm, la credincioșii din diferite religii ale lumii, dialogul și capacitatea de a-l asculta și pe celălalt. Asta înseamnă că nu este vorba de o carte neutră. Fie-mi permis să propun un ghid de lectură pentru a oferi un mod de abordare a cărții.

Primul punct: lucrarea nu este un catalog plin cu cifre, procentaje și hărți care se referă la marile religii. Există deja lucrări excelente de acest gen. Pentru noi important a fost să prezentăm publicului esența fiecărei religii și să-i punem în lumină bogăția spirituală. Cartea noastră poate fi, prin urmare, comparată cu o masă rotundă unde fiecare se află pe picior de egalitate cu partenerii săi. Toți iau cuvântul fie ca reprezentanți ai religiei la care aderă, fie ca specialiști calificați în acel domeniu. Indiferent de poziția lor, ei își propun religia cu înțelegere, încercând să transmită ceea ce are ea mai bun. De aceea spuneam că lucrarea nu e „neutră". Convingerea noastră a fost dublată de fervoare, dar și de capacitatea de a-l asculta pe celălalt cu bunăvoință. În anumite privințe părerile pot deci să fie diferite, poate chiar contradictorii.

Trebuia totuși să ținem seama de conjunctura religioasă actuală, caracterizată de două lucruri aparent opuse care îi nedumeresc pe contemporanii noștri:

pe de-o parte, nebuloasa de credințe difuze, tendința spre sincretism, atracția pentru ezoterism care par să aibă azi mare succes în Occident; pe de altă parte, revenirea la integrismul agresiv care se accentuează sub ochii noștri în interiorul majorității religiilor. Aceste două mari tendințe necesitau considerațiile atente a doi specialiști în sociologia religioasă, care intervin, la rândul lor, în carte, după purtătorii de cuvânt ai diferitelor spiritualități. După aceea, cititorul va trage concluziile pentru el singur. Nu este de căderea noastră s-o facem pentru el. În aceste câteva rânduri de introducere aș vrea să-l pregătesc pe cititor pentru o dezrădăcinare care, pe parcursul acestei călătorii în jurul Pământului, îl va marca în mod deosebit, fie că este de obârșie din Vest, din Est sau din Sud. Trecând de la un autor la altul, el va descoperi mai întâi mari diferențe de ton și de accent. Editorul și coordonatorul lucrării nu au vrut să intervină în acest sens. Ei au lăsat fiecare autor să-și urmeze ritmul propriu, să-și aleagă limbajul potrivit, să se exprime cu ajutorul categoriilor care-i sunt familiare. Un autor poate fi mai didactic, un altul – mai inspirat. Am preferat diversitatea, căci scopul nostru era și acela de a pune în evidență, plecând de la un respect reciproc, varietatea demersurilor religioase.

Cititorul trebuie să se aștepte de asemenea să vadă cum se vor nărui anumite certitudini prea repede acreditate. Aflăm cu oarecare uimire că englezii au fost aceia care au creat cuvântul „hinduism“ în 1830 și că termenul „confucianism“ nici nu există în chineză. Autorul capitolului despre Biserica Catolică insistă asupra unei „antropologii optimiste“ a creștinismului, în totală ruptură cu imaginea în tonuri sumbre despre om creionată în Occident de augustinism. Reprezentantul iudaismului se întreabă asupra absenței lui Dumnezeu în momentele dramei de la Auschwitz. Lectura pe care un musulman pios o face aici *Coranului* ne va surprinde pe mulți dintre noi. În acest capitol *Jihād* este tradus prin „emulație în efort“ și sub pana acestui autor putem citi că „ideea de a face din divergențele de opinie religioasă un delict nu ar putea fi sugerată de lectura nici unui pasaj din *Coran*“. Cât despre specialistul în religii africane, el demonstrează de-a lungul contribuției sale că „monoteismul este de când există Africa“ și că misionarii s-au înșelat în privința diavolului african. Lucrarea noastră comună își trage, cred, valoarea din aceste repuneri în discuție și reevaluări fără de care orice dialog adevărat între religii ar fi de la bun început condamnat.

Totuși este un dialog dificil, pentru că pune față în față religii ale Cărții și religii care nu au o „carte“. Într-un caz există sfinți, preoți, călugări; în celălalt, aceștia lipsesc. Într-un caz toată lumea aspiră la mântuirea individuală, cu toate că această preocupare nu este nici pe departe universală. Cât despre budism, el propovăduiește că totul este o iluzie, în vreme ce pentru daoism totul este real.

În aceste condiții ceea ce facem noi poate părea altfel decât disonant? Dar de ce am încercat să facem așa ceva? Răspunsul este că, dincolo de orice religie, există omul religios din toate timpurile și al tuturor civilizațiilor. Pelerinajele, procesiunile, lumina lumânărilor, postul și rugăciunea, dar și cântecele și sărbătorile depășesc și transcend toate credințele. Omul are nevoie de rituri; aceste liturghii îi permit să pătrundă în spațiul sacrului, care se va afla întotdeauna dincolo de spațiul închis al științei. Acest spațiu al sacrului este locul unde omul se descoperă mai mare decât este și unde găsește atât ordinea universală, cât și rațiuni de a trăi. Diferitele religii ale lumii, fiecare în limbajul ei, exaltă înțelepciunea și înțelegerea, sinceritatea și omenia, sfințenia și umilința; valori comune prețioase a căror dispariție n-ar dori-o nimeni.

Va exista oare, într-o zi, o religie a omenirii, așa cum sperau romanticii în secolul al XIX-lea? Nimeni nu poate ști. Dar suntem datori să schițăm, unii către alții, demersuri de apropiere. În 1812 călugării budiști au facilitat traducerea *Bibliei* în singaleză și au oferit ospitalitate misionarilor protestanți. În vremurile noastre Maica Tereza s-a rugat astfel într-un templu jainist din Digambar: „O, Doamne, fă să nu aduc niciodată suferință unei ființe vii [...], să am un simțământ de prietenie pentru toate viețuitoarele lumii. Fie ca izvorul înțelegerii să țâșnească întotdeauna din inima mea către cei care agonizează și suferă [...]! Fie ca dragostea reciprocă să înflorească în lume!“

Religiile lumii se înscrie în linia acestui mod de a gândi. Și prin aceasta reface legăturile cu o tradiție umanistă. În secolul al XVI-lea, în India, împăratul Akbar (mort în 1605) a construit o „casă a culturilor“ unde puteau să se exprime reprezentanți ai tuturor credințelor. Mai înainte – în Occident – Raymundus Lullus, iar apoi Nicolaus Cusanus și Guillaume Postel pledaseră pentru înțelegere, înainte de toate între creștini, dar și între creștini, evrei și musulmani și, în sfârșit, între discipolii religiilor Cărții și credincioșii din alte religii. Nicolaus Cusanus scria în *De pace fidei*: „Ce altceva își dorește o ființă vie decât să trăiască în continuare? Ce-și dorește cel care există, dacă nu să-și continue existența? Tu (Dumnezeule), tu ești acela care dai viața și existența. Tu ești acela pe care-l căutăm pe diferite căi și prin diferite rituri și care ești numit cu diferite nume, căci, în esență, tu rămâi necunoscut de nimeni și inefabil.“

Este deci evident că nu a fost ușor să citești atent, să pui alături și în armonie cele cincisprezece contribuții scrise de autori de pe trei continente. Agnès Fontaine a făcut-o cu obișnuita-i dăruire și cu o încredere de nezdruncinat în succesul încercării noastre. Ea este de fapt al șaisprezecelea coautor al cărții. Îi exprim întreaga mea recunoștință.

CREȘTINISMUL

Se vorbește, în mod curent, despre religia ortodoxă, despre religia catolică, despre religia protestantă. În realitate, fundamental, există CREȘTINISMUL. Diferențele dintre familiile creștine, chiar dacă au determinat unele rupturi, nu impietează asupra unității creștinismului. De aici concepția și titlul acestui articol. Deși aparținem fiecare uneia din cele trei mari familii creștine, l-am elaborat împreună, obiectivul nostru fiind să evidențiem ce este creștinismul în unitatea lui profundă și, în același timp, diferențele, discordante uneori, ale realizărilor sale istorice.

Mai întâi este expus, în trei capitole, fondul comun al credinței creștine. Primul capitol tratează izvoarele sale: Hristos și primele mărturisiri de credință. Al doilea capitol prezintă esențialul despre Sfânta Scriptură. Al treilea capitol vorbește de concepția despre om și despre mântuire. Desigur, sunt destule pagini care poartă pecetea apartenenței confesionale a autorului lor, dar am vrut să prezentăm aici realitatea care ne este comună.

Celelalte trei capitole descriu particularitățile fiecărei confesiuni creștine, referitoare atât la istoria lor, cât și la experiența spirituală și la convingerile cărora le stau ele mărturie.

O. C, J. B., J. R.

HRISTOS DIN MĂRTURISIREA DE CREDINȚĂ

de Olivier Clément

Creștinismul înseamnă Isus, în care creștinii îl recunosc pe Hristos, adică pe „Mesia", Uns al Duhului Sfânt, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, Dumnezeu însuși care a luat trup:

> Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții, aceea vă vestim. Și viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă (1 Ioan 1, 1–2)*.

Dumnezeu este transcendent în așa măsură, încât a putut transcende însăși transcendența sa pentru a veni până la noi. Istoria unirilor succesive pe care le prezintă *Biblia* – unirile lui Adam, Noe, Avraam, Moise – culminează și se desăvârșește în unirea totală, în Hristos, a dumnezeiescului cu omenescul, „fără să se confunde și fără să se împartă". Isus este unul dintre noi, el aparține total condiției umane, este o individualitate concretă, dar, în același timp, este Cuvântul care poartă în sine lumea. „Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute [...]. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate", scrie Sfântul Apostol Pavel (Col. 1, 16–17). În El, chipul consubstanțial al Tatălui – „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl", zice Isus (Ioan 14, 9) –, fiecare om este „după chipul" lui Dumnezeu (Fac. 1, 27).

Miezul „Bunei Vestiri" – acesta este sensul cuvântului „Evanghelie" –, pe care o proclamă, către anul 30 d.Hr., apostolii aleși și formați de Isus (apostol înseamnă „trimis"), este vestirea morții și învierii lui: Dumnezeu devenit om se întrupează cu noi în moarte, în toate formele de moarte, pentru a învinge negativitatea lor și pentru a le transforma în „paște", în „trecere" spre o viață și o libertate pe care putem, încă din timpul existenței noastre pe pământ, să le întrezărim și uneori să le dobândim.

---

* Traducerea citatelor din *Biblie*, pentru toată lucrarea, a fost preluată din *Biblia* publicată de Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988 (n. tr.).

La început deci, mărturia apostolilor – iluminați de Duhul Cincizecimii nu numai în lumea lor, ci și în toate comunitățile fondate de ei – a avut în centrul ei Taina Crucii și a Paștilor, a crucii pascale dătătoare de viață, „singura cunoscătoare a teologiei“, după cum vor spune mai târziu Sfinții Părinți. La misterul acesta se referă aproape în întregime epistolele apostolice. În Evanghelii, povestirea Patimilor ocupă un loc atât de important, încât au putut fi numite „povestiri ale patimilor cu introducere detaliată“. Pe Isus, „începătorul Vieții, ai cărui martori suntem noi, [...] Dumnezeu L-a înviat din morți“, spune Petru în Faptele Sfinților Apostoli (Fapt. 3, 15). Pentru tradiția creștină primară, Isus nu este un personaj de altădată; este cel înviat, prezent mereu în Duhul Sfânt și care poartă în sine, scoțându-i din neant, toți oamenii și întregul Univers. Primele comunități au înțeles istoria lui Isus – și pe aceea a umanității, și devenirea cosmosului – plecând de la acest sfârșit, care este un început nemaiauzit. Principiul, Tatăl, dă. Hristos iartă*, adică face din nou. Duhul, Suflul Sfânt, în această deschidere fără limite, îi redă omului vocația sa de „creator creat“. Grupul amăgit și împrăștiat al discipolilor s-a reconstituit în Biserică, nu numai în jurul Celui înviat, ci *în el*, sălașul Duhului Sfânt.

PRIMUL TESTAMENT

Pentru religiile arhaice, ca și pentru India, nu există vreo diferență între divin și Univers. Universul este „teofanic“. Omul, „cosmizându-se“, se topește într-un divin impersonal.

Biblia face cunoscut misterul creației: Dumnezeu este Celălalt care voiește lumea și care o poartă în înțelepciunea sa. Totul este creat „din nimic“, nu pentru că acesta ar fi „ceva“, ci fiindcă o creatură nu are existență decât prin voia iubitoare a lui Dumnezeu, care o face depărtată, diferită, și totuși în relație cu El. Totul este creat printr-un „Eu sunt“ care îl transcende, dar care îi zice omului „tu“. „Eu sunt“ al transcendenței în cel mai înalt grad, pe care Isus o va lua și și-o va însuși. Hristos, Fiul Întrupat, este Celălalt din Unul al cărui Duh sălășluiește în el și care ni se împărtășește ca să ne unească diversificându-ne. La începutul secolului al VI-lea, Dionisie Pseudo-Areopagitul spune că Dumnezeu „dincolo de Dumnezeu“, în mod antinomic Unitate și Trinitate, împărtășește oamenilor unitatea și diversitatea: nici contopire asiatică, nici separație individualistă, nici dragoste fără libertate, nici libertate fără dragoste, ci persoana în comuniune.

---

* Joc de cuvinte în limba franceză, *donner*, „a da“, *pardonner* (scris în textul original *par-donner*), „a ierta“ (n. tr.).

Astfel, primul Testament nu este numai istoria intervențiilor divine, ci și aceea a acceptărilor sau a refuzului omului. Decelăm, departe de orice metafizică spațială în surplombă a „eternului prezent“, o istorie a lui Dumnezeu, a așteptării lui, a decepțiilor lui, a supărărilor lui, a dojenirilor lui, a împlinirilor lui. Mântuirea se apropie sau se depărtează după cum omul este pregătit sau nu să o primească. „Momentul“ Hristos, *kairós*-ul său, nu depinde numai de hotărârea dumnezeiască, ci și de voința umană. Va fi nevoie nu numai de Buna Vestire, ci și de acceptarea lucidă a Mariei, pentru ca tragedia libertății umane să se lămurească. Între Dumnezeu și om, dragostea este o luptă. Dumnezeu vrea un popor „cu fruntea neplecată“, care să-l înfrunte și care să nu adere la el decât într-o dificilă libertate. Tot astfel Iacov devine Israel pentru că „te-ai luptat cu Dumnezeu și cu oamenii și ai ieșit biruitor“ (Fac. 32, 28).

Iar patriarhii se fac popor și, când acest popor este în captivitate în Egipt, Dumnezeu face să apară Moise – care la început luptă, se revoltă – ca să-l scoată din robie. Trecerea Mării Roșii – prefigurare a botezului – arată că Dumnezeu este acela care eliberează, care dă drumul: tot atâtea verbe care se vor înscrie în chiar numele de Isus: *Ieșua*, „Dumnezeu mântuiește“. Ieșirea devine „un gest permanent al lui Dumnezeu“[1], până la Ieșirea definitivă prin apele morții, în misterul Crucii și al Învierii: atunci când Dumnezeu nu mai salvează un popor zdrobindu-i dușmanii, ci salvează întreaga omenire acceptând El însuși moartea.

Pe Sinai, sau mai degrabă la Horeb-Sinai, Dumnezeu, în mijlocul focului de pe munte, se revelează inaccesibil: „Sunt ceea ce sunt.“ Dar imediat El dă *Tora*, legea unui legământ fundamental. Întregul sens al Decalogului constă în dublul refuz al idolatriei și al păcatului: acceptarea Distanței în care se mistuie idolii, consimțământ pentru Prezența care se înscrie în respectul față de celălalt, față de oaspete, reprezentare a Celuilalt, așa cum a fost în fața stejarului de la Mamvri.

În afară de această temă globală a Legământului, trei figuri anunță întruparea Cuvântului: aceea a regelui mesianic, a Slujitorului care suferă și a Fiului Omului. Mitul regal, care în Egipt îl identifica pe rege cu dumnezeirea, a fost mai întâi respins, apoi profund transformat, în Israel. Dumnezeu singur este Rege și profetul Samuel se scandalizează atunci când poporul cere un rege dintre oameni, ca să fie la fel cu celelalte popoare. Până la urmă, regele va fi doar slujitorul lui Dumnezeu, al Cuvântului său, chiar dacă le primește prin intermediul unui profet, precum Saul, sau dacă apare el însuși ca un inspirat, ca David. De altfel, regele nu este acela care îl reprezintă pe Dumnezeu în fața poporului, ci reprezintă poporul în fața lui Dumnezeu. În această calitate el

1. Jacques Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris, Aubier, 1951, pp. 10–11.

primește ungerea Sfântului Duh, este *uns*, *messia*. Încetul cu încetul, trecând printr-o istorie tragică, a crescut așteptarea unui rege mesianic care să înfrângă forțele răului și să instaureze domnia lui Dumnezeu. Cea mai răspândită viziune a lui Mesia, în vremea lui Isus, era aceea a noului David însărcinat cu restaurarea regatului lui Israel.

Or, în Deutero-Isaia, la capitolele 42, 49, 50 până la 53, apare în contrast figura Slujitorului care suferă, care mântuiește lumea prin umilința de bunăvoie și plină de credință la care s-a supus:

> Nu avea nici chip, nici frumusețe, ca să ne uităm la El [...]. Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni; om al durerilor [...]. Dar El a luat asupră-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat [...]. Chinuit a fost, dar S-a supus și nu Și-a deschis gura Sa; ca un miel spre junghiere s-a dus [...]. Și-a dat sufletul Său spre moarte și cu cei făcători de rele a fost numărat. Că El a purtat fărădelegile multora și pentru cei păcătoși Și-a dat viața.

Meditând la aceste texte, adăugate profețiilor din capitolele 7 și 9 din Isaia, în special în traducerea *Septuagintei*[2] – „Fecioara va lua în pântece și va naște fiu" –, creștinii au putut vedea în cartea lui Isaia o „a cincea Evanghelie".

Cartea lui Daniel aparține deja genului apocaliptic și constituie o adevărată filozofie a istoriei, din care descrie în mod simbolic *kairoí*, momentele providențiale. Or în capitolul 7 apare figura Fiului Omului – o expresie pe care Isus și-o va atribui pentru că îi plăcea. Fiul Omului este Omul ceresc și te gândești la acea „înfățișare", care „semăna cu chipul omenesc", pe care o vede Iezechiel în inima lui Dumnezeu (Iez. 1, 26 și urm.). Fiul arhetip al omului? ar putea întreba creștinii. Orice ar fi, Fiul Omului, pe care-l așteptau anumite medii evreiești (acelea care au provocat înmulțirea apocalipselor intertestamentare), avea într-adevăr un aspect suprapământesc, universalist, cosmic, în perspectiva Judecății de Apoi și a Împărăției lui Dumnezeu. Mai mult chiar decât Slujitorul care suferă, Fiul Omului desemnează o existență înglobantă, în comuniune personală și colectivă în același timp, pentru că Daniel îl identifică cu „sfinții Celui din Prea Înalt" (Dan. 7, 18 și urm.).

Astfel, în ajunul întrupării, s-a definitivat o așteptare care este deja o prezență în devenire. Așteptare și prezență pe care nu o pot fixa, epuiza nici Templul din piatră, nici Pământul Făgăduinței, căci acestea nu au încetat să se interiorizeze și să se universalizeze. Este *Șehina* – în ebraică –, prezență ca sub un cort, aluzie la cortul întrunirilor începuturilor, care își schimba mereu locul. Lumină care se estompează, luminițe în exil, pe care le va aduna Fiul

2. Așa se numește traducerea în grecește a *Bibliei*, realizată la Alexandria, între secolele al IV-lea și al II-lea î.Hr.

Omului într-o imensă *beraka*. *Berakot*-urile de pe masă anunţă euharistia şi prologul Sfântului Ioan va asemăna Cuvântul întrupat cu *Şehina*, spunând – consonanţa este frapantă – că acela *ekénosen* – şi-a ridicat cortul – printre noi.

Totuşi, aceste feluri diferite de aşteptare nu coincideau nici pe departe unele cu altele: era o mare distanţă între figura unui Mesia naţional, politico-religios şi aceea a Fiului Omului, universal şi ultim. Tema Fiului Omului ca Slujitor smerit era străină iudaismului, de unde şi sminteala lui Petru când Isus i-a anunţat răstignirea sa (Mat. 16, 22).

Scriptura rămânea deci, cum spuneau Părinţii greci, *kryptographía*, scriptura tainei, şi *skiagraphía*, scriptura întunericului, întuneric din care iese lumina. Cuvântul trebuia să se dezvăluie în afara Cărţii pentru ca sensul lui să fie pe deplin revelat.

ISUS

Isus este fiul poporului Legământului şi al Făgăduinţei, dar trece dincolo de aceste limite pentru a se adresa omenirii. Dintre cele două genealogii pe care le prezintă Evangheliile, aceea a lui Matei plasează punctul său de plecare la Abraham, care „l-a născut pe Isaac", dar Evanghelia după Luca ajunge până la Adam, „fiul lui Dumnezeu". Ioan desemnează un „început" veşnic: „La început era Cuvântul [...] şi Dumnezeu era Cuvântul [...] şi Cuvântul S-a făcut trup." Matei şi Luca ne spun că mama lui Isus, Maria, l-a născut Fecioară fiind, de la Duhul Sfânt. Prin intervenţia transcendenţei este astfel rupt lanţul naşterilor spre moarte. Apare cineva Viu, în întregime viu, capabil să aducă Viaţa chiar şi în moarte, pe care nu o va suporta ca pe un destin, ci şi-o va asuma de bunăvoie.

Isus se naşte necunoscut, într-o iesle, la Betleem, în Iudeea, unde este rege Irod, sub protectorat roman. El creşte în „Galileea neamurilor", la Nazaret, până la treizeci de ani. Iosif, tatăl său adoptiv, este tâmplar, dar aparţine seminţiei lui David. Din această lungă „viaţă ascunsă" nu ştim nimic; doar o fugă plină de înţelesuri, la doisprezece ani, la Templul din Ierusalim, unde Isus se întreţine cu învăţătorii Legii, spunându-i deja lui Dumnezeu „Tatăl Meu", atunci când răspunde reproşurilor Mariei (Luc. 2, 41–50). Mai târziu, în faţa discipolilor Săi, El va uni şi va face distincţie între „Tatăl *meu* şi Tatăl *vostru*". Conştiinţa omenească a lui Isus se deschide încetul cu încetul – se pare – spre desăvârşirea care constituie fondul fiinţei sale: „Şi Iisus sporea cu înţelepciunea şi cu vârsta şi cu harul la Dumnezeu şi la oameni" (Luc. 2, 52). Printr-o mişcare inversă, divinitatea va lua treptat în el dimensiunea decăderii umane, până la strigătul disperat de pe Cruce.

La vârsta de treizeci de ani, Isus este botezat în apele Iordanului de cel de pe urmă profet al Ierusalimului, Ioan „Botezătorul“, care cheamă neamurile la căință. Punct de întâlnire al celor două Legăminte și figură deja pascală, aceea a scufundării în apele mortificatoare și a ridicării în apele dătătoare de viață de acum înainte. Și prima manifestare a Treimii:

Și după ce s-a botezat tot poporul, botezându-Se și Iisus și rugându-Se, s-a deschis cerul. / Și S-a coborât Duhul Sfânt peste El în chip trupesc, ca un porumbel, și S-a făcut glas din cer: Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit (Luc. 3, 21–22).

Isus trăiește evenimentul în rugăciune, el se cufundă în lumina interioară din ființa sa. Subiectul umanității lui este un subiect divin. Atunci, „plin de Duhul Sfânt“, el este „împins“ de acesta în pustie, pentru ca aici să-l înfrunte pe diavol – *diábolos*: cel care dezbină. În lupta cu ispitele simbolice el iese învingător, ispite care l-au învins pe universalul Adam: ispita minunățiilor materiale, care oprește dorința omului la nevoile lui, idolatria economiei: transformarea pietrelor în pâini. La care el răspunde: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu“ (Mat. 4, 4). La antipod, ispita magiei, care fascinează nemaiținând seama de gravitație, adică realitatea în-trupării: să se arunce de pe Templu, ca să fie purtat pe brațe de îngeri. Și răspunsul: „Să nu ispitești pe Domnul Dumnezeul tău“ (Mat. 4, 7). În sfârșit, ispita puterii, a dorinței de putere – chiar dacă aceasta se manifestă în impunerea binelui –, separată și deci separatoare, „diabolică“. Și răspunsul: „Domnului Dumnezeului tău să te închini și Lui singur să-i slujești“ (Mat. 4, 10).

De acum înainte, Isus, înveșmântat în Duhul Sfânt – „Duhul Domnului este peste Mine“ (Luc. 4, 8) –, tresărind de bucurie în harul care face să vibreze în el relația cu Tatăl, Isus anunță „vestea cea bună“ și se anunță pe sine ca fiind „vestea cea bună“: în el Dumnezeu vine spre oameni, om printre oameni, umanitatea tuturor oamenilor. El le este alături în bucuria lor – la nunta din Cana sau atunci când le spune să stea pe iarbă ca să le împartă pâine și pește, înmulțite la nesfârșit; le este alături în suferințele lor, în agoniile lor, în revolta și în abandonul lor. Le este alături până și în lipsa de Dumnezeu, adică în iad, atunci când, pe Cruce fiind, el exclamă: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?“

Isus cheamă oamenii să-și „învârtoșeze“ inima și mintea (două noțiuni inseparabile în *Biblie*), pentru a se deschide, prin el, Oaspetelui dumnezeiesc, ca să ajungă în împărăția tăinuită care izvorăște din Cuvântul devenit trup, nefiind altceva decât lumina lui, filiația și Duhul său. „Pocăiți-vă (*metanoeíte*: întoarceți mintea voastră), căci s-a apropiat împărăția cerurilor“ (Mat. 4, 17). Discipolii se adună în jurul lui. El alege dintre aceștia doisprezece, pentru a-i face „trimiși“, adică „apostoli“.

Unii văd în el un învățat în iudaism, un *rabbi*. De fapt, el propovăduiește prin sinagogi, discută cu experții în Scripturi, uneori folosește metodele acestora. Dar învață și sub cerul liber, pe malul lacului, pe înălțimi, povestitor oriental care inventează „parabole“ inspirate din viața cotidiană, profană a țăranilor, a negustorilor, a servitoarelor, evocând regi intrați în legendă, cum nu mai existau în acel Răsărit supus Romei.

Anturajul lui este deconcertant. E vorba de femei și copii, persoane pe care un *rabbi* le evită cât poate de mult, de colaboratori ai ocupantului roman, funcționarii publici care împilau poporul în folosul romanilor (și al lor), și de rezistenți, zeloții, care în afara acestui cerc erau devotați politicii răului, de pescari și capitaliști, de patriciene și prostituate. Învățătura lui nu este un comentariu; este directă: „El îi învăța pe ei ca Cel care are putere, iar nu în felul cărturarilor“ (Marc. 1, 22); „Că îi învăța pe ei ca unul care are putere, iar nu cum îi învățau cărturarii lor“ (Mat. 7, 29). El își spune Stăpânul sabatului și că sabatul este pentru om, și nu omul pentru sabat; realizează vindecări, de preferință în această zi, cu o ușurință provocatoare. Se arată a fi mai mare decât Iona și decât Solomon (Mat. 12, 41–42) și spune: „Eu sunt mai înainte de a fi fost Avraam“ (Ioan 8, 58). El se identifică cu Fiul Omului, în același timp Om ceresc, arhetip dumnezeiesc al omului și Om „maximum“, cum îl va numi Nicolaus Cusanus[3]. El își atribuie nume divine ca acel „Eu sunt“, pe care tocmai l-am citat, dezleagă păcatele, scoală morții, afirmă că el este, în sine însuși și chiar de acum, „învierea și viața“ (Ioan 11, 25).

Cu toate acestea, își ascunde caracterul mesianic, căci îl interpretează nu în perspectiva regelui victorios, ci în aceea a slujitorului smerit. „Taina mesianică“ constantă în Evanghelia după Marcu, în care Isus îi face să tacă pe bolnavii pe care i-a vindecat și pe demonii pe care i-a alungat. Nu acceptă mărturisirea Martei: „Eu am crezut că Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu...“ (Ioan 11, 27) decât în momentul în care va trece prin rușine, tortură, moarte. Refuză să fie făcut rege: „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta.“ Folosește tot mai mult un limbaj de universalitate. Umilința amestecată cu umor a femeii siro-feniciene – „și câinii, sub masă, mănâncă din firimiturile copiilor“ (adică ale evreilor) (Marc. 7, 28) – obține de la Isus o minune pe pământ străin: nu va mai fi pământ străin. Când descrie Judecata cea de pe urmă (Mat. 25, 31 și urm.), toate neamurile se găsesc adunate și judecate după un singur criteriu: respectul și grija față de aproapele.

Minunile pe care le face Isus – sau mai degrabă credința plină de nădejde a interlocutorilor săi – sunt singurele „semne“: acestea fac cunoscută, anticipează

3. Nicolas de Cues, „Sermon: Il a convenu que le Christ souffrit“, în *Œuvres choisies*, Paris, Aubier, 1942, pp. 49–50.

ultima Schimbare la Față pe care Isus o poartă în sine. Acestea anunță lupta cu moartea și victoria asupra morții. În fața mormântului lui Lazăr, în fața tristeții deznădăjduite a celor rămași, „a lăcrimat Isus". Urmează chemarea hotărâtă: „Lazăre, vino afară!" (Ioan 11, 43).

Cu puțin înainte de Patimile sale, el se schimbă la față, pe munte, iar trei dintre apostolii săi pot să vadă lumina pe care o răspândește în taină, în timpul convorbirilor cu Moise și Ilie – Legea și Profeții – despre al său *éxodos*, care urma să se desăvârșească la Ierusalim (Luc. 9, 30–31). Și acest exod tragic se desăvârșește ca să strălucească Lumina, nu numai pe munte, ci și în prăpastie, venindu-ne, de acum înainte, nu din afară, orbitoare, ci prin moartea care limitează natura noastră și ale cărei încuietori au fost zdrobite.

Isus intră în Ierusalim ca un rege paradoxal, „Mesia altfel", călare pe un asin, și nu pe un cal de bătălie. El îi alungă cu asprime pe vânzătorii de la Templu: pentru a marca încetarea jertfelor și pentru a aminti că nu-i poți sluji în același timp și „pe Dumnezeu, și pe Mamona", adică banul. Prin el se va realiza, pentru toate locurile și pentru toate timpurile, marea jertfă, nu de împăcare cu Dumnezeu, ci de restaurare a omului: „Dărâmați templul acesta și în trei zile îl voi ridica", a spus el despre „templul trupului Său" (Ioan 2, 19–21).

Templu nou, Miel pascal definitiv, reluare a tuturor legămintelor în Legământul cel de pe urmă: în timpul ultimei mese cu apostolii, când trădarea prietenului inaugurează Patimile, el rupe și împarte pâinea – „acesta este Trupul Meu care se frânge pentru voi" –, binecuvântează și oferă paharul plin cu vin – „Acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă" – anticipând moartea și în același timp victoria lui; el nu va mânca din acest Paște, el nu va bea din rodul viței „până ce nu va veni împărăția lui Dumnezeu" (Luc. 22, 17–18). Căci spusese: „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică [...]. Trupul Meu este adevărată mâncare și sângele Meu, adevărată băutură. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el. Aceasta este pâinea care s-a pogorât din cer" (Ioan 6, 54–58).

Lovindu-se de dușmănia puternicilor (și abililor) reprezentanți ai politicii și religiei, Isus este arestat, batjocorit, biciuit, scuipat, încoronat cu o coroană de spini, înveșmântat în derâdere cu purpură. *Ecce homo*, „iată omul". Procuratorul roman îl condamnă la moarte ca „rege al iudeilor", deci ca pe un răzvrătit împotriva Cezarului, la cererea anumitor șefi ai poporului iudeu (dar apostolii vor frecventa multă vreme Templul și prima comunitate, de la Ierusalim, va fi compusă în totalitate din evrei). Poporul evreu, spunea Péguy, a fost atunci un „teatru de umanitate": într-adevăr, pretutindeni aflăm „spiritul importanței" politice și „spiritul importanței" religioase, de cele mai multe ori mergând mână în mână: unii divinizând puterea, ceilalți pretinzând că o au

de la Dumnezeu. În cuvântul său, ca și în tăcerea sa, Isus arată până la sfârșit o libertate suverană: „Pentru aceasta Mă iubește Tatăl fiindcă Eu îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau. / Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine însumi îl pun. Putere am Eu ca să-l pun și putere am iarăși să-l iau“ (Ioan 10, 17–18).

Isus răstoarnă toată fizica supranaturală a curatului și necuratului, a sacrului și profanului, întreaga ierarhie construită pe excluderi care caracterizează explicit toate societățile arhaice și, implicit, societățile moderne. El denunță tentația de a avea dușmani și sclavi. Dușmanii, pentru a arunca asupra lor neliniștea proprie și, iată, astfel este distrusă legătura dintre violență și sacru. Sclavii, ca să te simți Dumnezeu și, pentru o clipă, să uiți de moarte. De aici porunca paradoxală, fundamentală, „iubește-i pe dușmanii tăi“, pe care Isus o exemplifică, desăvârșind-o pe Cruce: „Părinte, iartă-le lor, că nu știu ce fac“ (Luc. 23, 34). Poți „să-i iubești pe dușmani“ atunci când înlăuntrul tău neliniștea devine încredere, iar moartea – înviere; și astfel poți să rupi lanțurile de neînlăturat ale morții. „Toți cei ce scot sabia de sabie vor pieri“ (Mat. 26, 52).

„Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu“ (Mat. 22, 21), adică omul, chip al lui Dumnezeu, taină de nepătruns, și totuși – și prin urmare – iubire din punct de vedere ontologic. Pentru a deschide spațiul libertății spiritului, Isus încrucișează domnia Cezarului cu domnia lui Dumnezeu, istoria lui Irod și a lui Pilat cu aceea a Fericirilor. El aruncă în istorie – rană și sământă – revelația persoanei ireductibile și a întregii omeniri din fiecare persoană. El le cere alor săi să transforme puterea în slujire:

> Iar El le-a zis: Regii neamurilor domnesc peste ele și cei ce le stăpânesc se numesc binefăcători. / Dar dintre voi să nu fie astfel, ci cel mai mare dintre voi să fie ca cel mai tânăr, și căpetenia ca acela care slujește. / [...] Iar Eu, în mijlocul vostru, sunt ca unul ce slujește (Luc. 22, 25–27).

Lui Isus îi place să-i dea pe samariteni drept exemplu. Samaritenii erau cu atât mai mult urâți și disprețuiți, cu cât erau mai uniți și erau acuzați de a fi denaturat adevărul sub influențe străine. Samariteanul este deci aproapele căruia i se detestă personalitatea. Tocmai un samaritean însă, în parabola care îi poartă numele, îl îngrijește pe rănitul pe care preotul și levitul l-au disprețuit (Luc. 10, 29–37). Isus revelează iubirea „în duh și în adevăr“ (Ioan 4, 24) unei femei samaritene la fântâna lui Iacov. Aici imaginea rea a celuilalt este de două ori mai mare: nu numai că era din Samaria, dar mai era și femeie, nu numai că era femeie, dar mai era și pierdută din cauza moravurilor ei, pentru că a avut cinci bărbați, iar cel cu care trăiește acum nu este bărbatul ei.

În societățile antice, deci și în Israel, femeile și copiii contau foarte puțin ca persoane (femeia era înainte de toate funcție, fie ea simbolică sau sacerdotală). Isus o consacră pe femeie în deplina ei demnitate ca persoană. După cum a

observat France Quéré[4], printre dușmanii lui nu este nici o femeie. O necunoscută, despre care nu se va mai vorbi, varsă parfum pe capul său, afirmându-i astfel caracterul mesianic, așa cum o va face, mai târziu, Marta, numindu-l. Isus o îndreptățește pe Maria, visătoarea, refuzând să o închidă pe femeie în rolul său casnic, primind-o în rândul discipolilor săi. El o salvează de la lapidare pe femeia adulteră, prinsă în flagrant delict, amintindu-le acuzatorilor propria lor condiție de păcătoși, scriind nu pe tabla Legii, ci cu degetul, pe nisip... Punctul culminant al acestei reînnoiri evanghelice este tocmai punerea față în față a straniului Mesia cu o femeie vinovată de o crimă cu atât mai mare, cu cât simbolizează infidelitatea lui Israel. Și cum ei stăruiau să-l întrebe, s-a ridicat și le-a zis:

> Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi piatra asupra ei. / [...] Iar ei [...] ieșeau, unul câte unul, începând de la cei mai bătrâni și până la cei din urmă, și a rămas Isus singur și femeia. / [...] Isus [...] i-a zis: Femeie, unde sunt pârâșii tăi? Nu te-a osândit nici unul? / Iar ea a zis: Nici unul, Doamne. Și Isus i-a zis: Nu te osândesc nici Eu. Mergi; de-acum să nu mai păcătuiești (Ioan 8, 7–11).

De asemenea, Isus o primește pe femeia desfrânată care îi spală picioarele cu parfum și cu lacrimi și le șterge cu părul ei, supremă desfrânare (Luc. 7, 36–50):

> Iertate sunt păcatele ei cele multe, căci mult a iubit (Luc. 7, 47).

Isus face aici aluzie la mormântul său. Și erosul – scena este erotică – ajunge până la un extaz neîmplinit, un fel de înmormântare. Dar aluzia, inițial la moarte, devine aluzie la înviere în care erosul este metamorfozat.

Să mai amintim oare că Isus îi refuză bărbatului posibilitatea de a-și repudia femeia? El cere să fie lăsați copiii să vină la el și îi dă drept exemplu datorită, desigur, încrederii lor neșovăielnice.

> ...Lăsați copiii să vină la Mine și nu-i opriți, căci a unora ca aceștia este împărăția lui Dumnezeu. / Adevărat zic vouă: cine nu va primi împărăția lui Dumnezeu ca un copil nu va intra în ea. / Și luându-i în brațe, i-a binecuvântat, punându-Și mâinile peste ei. (Marc. 10, 14–16).

Isus mănâncă alături de oricine, stă la masă cu păcătoșii, într-un loc și într-o vreme când servirea mesei era un adevărat ritual care se desfășura după reguli minuțioase de curățenie și de incompatibilitate. Cu o ironie care anunță o modernitate foarte laică, el amintește circuitele cele mai prozaice pe care le urmează hrana, arătând că ceea ce are valoare nu este ce intră în gură, ci ceea ce iese de-acolo, venind din „inimă“, adică din interiorul cel mai personal al fiecăruia.

4. France Quéré, *Les Femmes de l'Evangile*, Paris, Le Seuil, 1982.

Căci el merge în inimă, în persoană, dincolo de rol, de mască sau de păcat. Nu numai că îi lasă pe păcătoșii cunoscuți să vină la el, ci chiar el merge în întâmpinarea lor, se invită la ei: „Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi. Dar mergând, învățați ce înseamnă: «Că milă voiesc, iar nu jertfă, și cunoașterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot“ [cit. Os. 6, 6]. Că n-am venit să chem pe drepți, ci pe păcătoși la pocăință“ (Mat. 9, 12–13).

Funcționarii romani și prostituatele a căror inimă se căiește vin înainte în Împărăția lui Dumnezeu. Persoanele importante, cei ocupați, refuză atunci când sunt invitați să ia parte la masa de nuntă. Stăpânul casei îi aduce atunci pe cei care stau de-a lungul gardurilor și drumurilor, pe cerșetori, pe ologi, „și răi, și buni“ (Mat. 22, 10). Cu o singură condiție: să se îmbrace cu hainele lor de sărbătoare, să-și înveșmânteze inimile în recunoștință pentru marea bucurie nemeritată. Iar el însuși s-a făcut veșmântul nostru de sărbătoare, ziceau primii creștini.

Isus merge până la începuturi, la sămânța legii: iubirea creatoare. Chemările lui nu propun legi noi, ele sunt viață, foc, inspirație, deschidere către Duhul Sfânt. Trebuie să înmulțim viața, să inventăm, să fructificăm. Repetiția temătoare înseamnă moarte. Acela care își îngroapă talentul, banul lui de aur, este condamnat să-l piardă. Mai bine o inventivitate șireată ca a iconomului necinstit care, pentru a-și face prieteni, le reduce datornicilor stăpânului său obligațiile față de acesta. „Căci tot celui ce are [viață, credință, rodnicie] i se va da, iar de la cel ce n-are și ce are i se va lua“ (Mat. 25, 29). Singura realitate este persoana participantă la forța creatoare a lui Dumnezeu și deci capabilă să comunice cu alții și să binecuvânteze toate lucrurile. Iertarea este, prin definiție, gratuită. Nici nu se măsoară, nici nu se merită. Lucrătorul din ceasul al unsprezecelea primește același salariu ca cel de la prima oră. „Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri“ se cere în Tatăl Nostru, rugăciunea pe care Isus le-a spus-o ucenicilor săi. Noi datorăm lui Dumnezeu totul, ceilalți nu ne datorează nouă nimic. Totul să fie taină și iubire, totul să fie iertare, libertate în iertare!

Iertarea produce în om – și o aprofundează la nesfârșit – învârtoșarea inimii, chemarea *de profundis*, încrederea și smerenia care fac din fiecare om un fiu al împăratului, în Hristos și sub puterea arzătoare a Duhului Sfânt. Căci prin învârtoșarea inimii însăși viața lui Hristos, Duhul Sfânt, urcă în noi, smulgând – putem participa la aceasta – învelișurile uscate, toată această moarte amestecată cu dorința noastră fundamentală.

La întrebarea: „Cine este aproapele meu?“, Isus răspunde prin parabola samariteanului milostiv și astfel răstoarnă întrebarea: „Cine, a întrebat el, s-a arătat a fi aproapele?...“ Dumnezeu, în Hristos, devine aproapele omului, pentru ca acesta, la rândul lui, să devină aproapele fraților săi. „Fiți milostivi, precum și Tatăl vostru este milostiv“ (Luc. 6, 36). „Iubirea nebună“ a lui Dumnezeu pentru

om, ca să reluăm expresia folosită de Maxim Mărturisitorul, precedă și zădărnicește orice merit, dar devine un izvor nesecat de veghe și de inspirație. Presimțim că ceilalți au o existență lăuntrică precum a noastră, refuzăm să-i reducem la vreo explicație, la vreo condamnare, oricare ar fi aceasta: „Nu judecați și nu veți fi judecați“ (Luc. 6, 37). Atunci omul participă în generozitatea nebună a lui Dumnezeu:

> Oricui îți cere, dă-i; și de la cel care ia lucrurile tale, nu cere înapoi (Luc. 6, 30).

> Dați și vi se va da [...]; cu ce măsură veți măsura, cu aceeași vi se va măsura (Luc. 6, 38).

> Ci iubiți pe vrăjmașii voștri și faceți bine și dați cu împrumut, fără să nădăjduiți nimic în schimb, și răsplata voastră va fi multă și veți fi fiii Celui Preaînalt, că El este bun cu cei nemulțumitori și răi (Luc. 6, 35).

Fericirile[5] învățate de Isus pe munte (Mat. 5, 3–12) îl descriu pe el însuși, evocă relația sa infinit de lucidă și de iubitoare cu fiecare persoană, denunțul său – mai aspru la Luca (6, 24–26) – la adresa celor bogați, a celor ce se bucură, a tuturor celor mulțumiți și plini de ei înșiși, taina „euharistică“ a lucrurilor. Dacă Persoana și destinul lui Isus reprezintă Fericirile, nu trebuie să încercăm să ne armonizăm cu ele într-o manieră voluntaristă, ci să ne dăruim Aceluia care este izvorul lor și Dumnezeul lor.

> Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi. / Luați jugul Meu asupra voastră și învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima și veți găsi odihnă sufletelor voastre. / Căci jugul Meu e bun și povara Mea este ușoară (Mat. 11, 28–30).

A se odihni, a se „re-pune“* înseamnă a se odihni în mod dublu, în divin și în omenesc.

Pe Isus cel paradoxal, cel de neclasat – creștinii, bisericile chiar nu au făcut altceva decât să încerce a-l clasifica, a escamota în el umanul sau divinul. El

---

5. „Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor.
Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia.
Fericiți cei blânzi, că aceia vor moșteni pământul.
Fericiți cei ce flămânzesc și însetează de dreptate, că aceia se vor sătura.
Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui.
Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu.
Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema.
Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, că a lor este împărăția cerurilor.
Fericiți veți fi voi când vă vor ocărî și vă vor prigoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, mințind din pricina Mea.
Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri, că așa au prigonit pe proorocii cei dinainte de voi.“

* Joc de cuvinte în limba franceză: *poser*, „a pune“, și *se reposer* (în text *re-poser*), „a se odihni“ (n. tr.).

îi alungă cu biciul pe vânzătorii de la Templu, dar lui Petru îi spune să pună sabia în teacă. El repune în circuit iertarea paradiziacă a iubirii omenești, dar eliberează legăturile familiale: lasă-i pe morți să-și îngroape morții; acela care îi iubește pe ai săi mai mult decât pe mine nu este vrednic de mine, căci ei nu sunt ai săi. Nu relația trebuie respinsă, ci natura ei, care trebuie schimbată, suprimând adjectivul posesiv: femeia *mea*, copiii *mei*... El oferă drept ideal, drept chemare, căsătoria indisolubilă; însă ea este un dar care respinge *porneía*, adică obiectivarea erosului în afara relației personale. El apare în mod suveran liber în fața ispitelor în care se exprimă ispita fundamentală a morții, ispitele averii, puterii, fricii, erosului: căci, purtând în el întreaga umanitate, pe cea feminină ca și pe cea masculină, el este plin de iubirea Tatălui față de fiecare ființă vie și pentru toți. În el nu există nici o perversitate: îi respectă atât de mult pe ceilalți, încât se lasă răstignit pentru ei.

Exemplul său, mesajul său conturează astfel nu o anti-morală, ci o supra-morală, inspirația și energia care fac posibilă crearea vieții, dreptății și frumuseții. Acestea dau posibilitatea de a te transforma, de a împărți în sine țapii și iezii, căci el a venit pentru a-i salva pe cei pierduți. Ar trebui probabil să spunem despre creștinism că este chemat, în special în zilele noastre, după atâtea trădări, să constituie „religia religiilor" și, în același timp, „criza oricărei religii". El nu trebuie să fie nici reprezentare a culturii și a societății într-o formă „holistă", totalitară, nici „religie" cu sensul de compartiment al existenței umane, printre multe altele. El este o lumină conflictuală – „fericiți veți fi când vă vor ocărî" –, dar care luminează în profunzime toate aspectele existenței, o lavă pe care oamenii și, de asemenea, oamenii Bisericii încearcă să o pietrifice, care însă le scapă mereu, și, prin comuniunea cu sfinții, acești păcătoși care acceptă să fie iertați își continuă drumul spre Împărăția lui Dumnezeu – această împărăție care, în mod paradoxal, este deja aici. Întrebat „când va veni Împărăția lui Dumnezeu?", Isus le-a răspuns: „Împărăția lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Și nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo. Căci, iată, Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru" – se poate traduce și „printre voi", căci omul locuit de Împărăția lui Dumnezeu este o existență în comuniune (Luc. 17, 20–21).

Isus sugerează Împărăția lui Dumnezeu prin parabole. Ea este perla cea fără de preț, tezaurul care a fost descoperit – și suntem gata să dăm totul pentru a cuceri acest câmp, acest loc. O sămânță care crește fără întrerupere. Cea mai mică dintre toate semințele, care devine un copac înrădăcinat bine în pământ și în cer, pe ramurile căruia se așază păsările și îngerii. (Neliniștea femeii sărace care caută banul pierdut simbolizează neliniștea lui Dumnezeu: „Adam, unde ești?", „Petru, Mă iubești?" Bucuria găsirii banului este bucuria lui Dumnezeu atunci când l-a găsit pe omul rătăcit, care are totuși chipul și înfățișarea lui, precum banul poartă chipul împăratului. Parabola mielului pierdut evocă

omenirea adunată de Păstorul cel Bun și Sfântul Șir al îngerilor credincioși. Parabola fundamentală – a fiului risipitor – revelează iubirea plină de respect a Tatălui care îl lasă pe fiul său să plece liber, dar aleargă în calea lui atunci când se întoarce și respinge uscăciunea inimii fiului mai mare, care, gelos, se simte insultat în conștiința lui de om al datoriei împlinite, care crede că își cumpără mântuirea cu meritele sale.

Astfel evocată, Împărăția lui Dumnezeu, dacă este deja în noi sau printre noi – trebuie să spunem că o pregătim sau că trebuie să o căutăm mereu, imagine a lavei ascunse sub pietriș? –, poate să vină sau să se dezvăluie deplin în modul cel mai neașteptat, ca un hoț care vine pe furiș în plină noapte. „Vegheați deci, căci nu știți când va veni Stăpânul casei!“ A veghea, a se deștepta înseamnă să vindeci ochiul de inimă care, în efracția clipei, anticipare a marii efracții finale, percepe o rază a Împărăției lui Dumnezeu. „Luminătorul trupului este ochiul; de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat“ (Mat. 6, 22).

Parabola Judecății viitoare, din capitolul 25 al Evangheliei după Matei (35–40), îl identifică pe Hristos cu întreaga omenire, pe Isus cu fiecare om care suferă:

> Căci flămând am fost și Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și Mi-ați dat să beau; străin am fost și M-ați primit: / Gol am fost și M-ați îmbrăcat; bolnav am fost și M-ați cercetat; în temniță am fost și ați venit la Mine. / Atunci drepții îi vor răspunde, zicând: Doamne, când Te-am văzut flămând și Te-am hrănit? Sau însetat și Ți-am dat să bei? / Sau când Te-am văzut străin și Te-am primit, sau gol și Te-am îmbrăcat? Sau când Te-am văzut bolnav sau în temniță și am venit la Tine? / Iar Împăratul răspunzând va zice către ei: Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut.

În Isus Hristos, de atâtea ori necunoscut, „omul este taina lui Dumnezeu pentru om“. Iubirea lucrătoare se hrănește din rugăciunea vigilentă și discretă:

> Tu însă, când te rogi, intră în cămara ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui tău, Care este în ascuns, și Tatăl tău, care vede în ascuns, îți va răsplăti ție (Mat. 6, 6).

O INTERPRETARE A ÎNVIERII

Până în secolul al XIX-lea, nu întâlnim îndoieli la creștini cu privire la autenticitatea datelor despre Înviere oferite de Scripturi. De cele mai multe ori, aceasta era prezentată sărăcăcios, ca reanimarea unui cadavru, și sarcasmele „secolului Luminilor“ au avut, din acest punct de vedere, un caracter eliberator. Adevărata problemă a apărut atunci când o știință, ea însăși „pre-critică“,

a postulat că nu există nici o altă realitate în afara lumii simțurilor și a măsurii. „Minunea" și deci și Învierea, care este minunea minunilor, trebuiau *a priori* să fie negate. Teologia „liberală" a secolului al XIX-lea s-a dezvoltat în acest Univers fără taine, „palatul de cristal" despre care vorbește Dostoievski. Nu există interes decât pentru Isus Hristos din istorie, bărbatul din Nazaret, blând propovăduitor al moralei sau mesia politic a cărui aventură s-a terminat cu eșecul de pe Cruce.

Dar Evangheliile sunt o țesătură de semne și enigme. Nevăzutul pătrunde aici în mod intim văzutul, ca într-o icoană; conștiința, sugerată de Isus, a identității sale divine este atât de clară, încât trebuiau neglijate fragmente întregi, dacă cineva voia ca din ele să nu rămână decât o istorie rațional garantată. La limită, poate ca un semn pentru altceva, istoria însăși dispărea. Isus nu mai era decât o fantomă.

Aici intervine Bultmann[6]. Lăsându-l puțin mai la o parte pe Isus al istoriei, el a descifrat în „mitul" Învierii evenimentul credinței, trăit de primele comunități, sensul dat de credința lor Răstignirii. Lumea rămânând ceea ce este, supusă „legilor" pe care le analizează știința, Învierea se identifică cu credința, după o interpretare „existențială" a acesteia (pentru Heidegger, un existențial este o structură de existență).

Astăzi, în exegeza occidentală, în care demersul istorico-critic este mai limpede, continuitatea între Isus al istoriei și Hristos al credinței nu mai este negată, dar Învierea, de cele mai multe ori, și-a pierdut dimensiunea ontologică, panumană, cosmică pe care o avea pentru primii creștini și pe care au aprofundat-o Părinții Bisericii. Sărăcia de idei este uneori atât de mare, încât cineva ca Eugen Drewermann crede că ar putea „re-fermeca" creștinismul dând evenimentelor majore ale Evangheliei un înțeles oniric.[7] Dar este vorba de același dualism între simbolizat și simbolizant, între visul liniștitor și realitatea care rămâne supusă fatalităților chinuitoare, în așa fel încât eu pot să dau învierii *mele* un sens psihologic, dar Hristos nu poate învia...

Am vrea să evocăm aici presupunerile hermeneuticii ecleziastice în viziunea originală și patristică, viziune actualizată în contextul modernității de filozofii religioși ruși, ca Berdiaev...

După cei mai mulți dintre Părinții Bisericii, ființa creată din nimic este potențial tainică și această taină cosmică trebuie să se desăvârșească prin comuniunea oamenilor cu Dumnezeu. Materia împietrită, extra-pusă, nu este altceva decât orbirea, împietrirea, prin propria noastră orbire și prin duritatea inimii noastre, a creației modelate în lumina începutului. Lumină pe care o

---

6. Vezi în special *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Le Seuil, 1968.
7. E. Drewermann, *La Parole qui guérit*, Paris, Le Cerf, 1991.

presimte fizica contemporană, a cărei nostalgie o are arta și care, cu toată „îmbrăcămintea din piele“ (Fac. 3, 21), strălucește câteodată prin „fereastra privirii“[8]. „Zidurile închisorii noastre, categoriile epistemologice adică, spațiul care zdrobește, timpul care distruge, legea de identitate, toate acestea sunt instituite prin refuzul cu care am răspuns Tatălui.“[9] Ființa creației a devenit bolnavă, prin fisurile ei pătrunde neantul căruia libertățile îngerilor căzuți îi dau o consistență paradoxală. Or investigația științifică și legile decelate de ea sunt incluse în boala pe care aceste legi o exprimă și o limitează în același timp.

Ceea ce multiformul Adam nu a știut să realizeze, Hristos, noul Adam, desăvârșește și ne deschide, în același Trup eclezial, posibilitatea de a-l desăvârși în perspectiva Împărăției lui Dumnezeu. Hristos apare pe pământ nu ca o existență individuală care vede în lume o pradă și devine prada „acestei lumi“, ci ca persoana perfectă, pentru că este o existență în comuniune asumându-și în întregime omenirea. O individualitate umană eliberată de orice limită, pentru că este a unei Persoane divine. De aceea, fiind conținut într-un punct din spațiu și din timp, Hristos le conține în realitate și le transformă în drumuri de întâlnire. Trupul său, țesut din toată materia cosmică, umanitatea sa, care instaurează „Omul unic“ al intenției divine – *Adam Kadmon* al misticii iudaice –, devin, prin atitudinea lui constant „euharistică“, trup, umanitate de jertfă și de comuniune. În el, în jurul lui, lumea accede la modalitatea ei „pneumatică“: Van Gogh trece în sfârșit dincolo de poarta soarelui. „Minunile“ din Evanghelie nu sunt fapte uimitoare – Bultmann distinge, pe drept, între *Wunder* și *Mirakel* –, ci ele anticipează venirea Împărăției lui Dumnezeu.

„Nimic dintr-un corp, scria Grigorie de Nyssa, nici forma lui, nici culoarea lui, nici alte atribute luate în ele însele nu constituie corpul respectiv, ci doar ceea ce poate fi înțeles. Totuși *syndromé* («reunirea lor») devine un corp.“[10] Grigorie nu opune aici sensibilul și inteligibilul într-o perspectivă elenistică, fiindcă el atribuie o anumită materialitate și inteligibilului, în raport cu care Dumnezeu este radical transcendent. El vrea să spună că materia sensibilă nu este altceva decât concretizarea materiei luminoase pătrunse de Duhul Sfânt, reunire mai mult sau mai puțin opacă în funcție de starea spirituală a omului.

Minunea nu abrogă defel „legile naturii“, ci transformă sfera spirituală în care se găsește aceasta din urmă. Ea dărâmă zidul de separație care, izolând lumea de ceea ce este divin, o întoarce către neant, permite vieții eristice să intervină. „Într-o cameră închisă, scrie Berdiaev, acționează anumite forțe,

8. *Cf.* Claude Vigée, *La Faille du regard*, Paris, Flammarion, 1987.
9. N. Berdiaev, *Filozofia libertății*, Moscova, Ed. Puti, 1911, p. 56.
10. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, PG 46, 124 C.

după reguli pe care le putem studia. Din acțiunea imanentă a acestor forțe nu poate proveni nimic insolit; dar dacă zidurile sunt dărâmate deodată, dacă energiile unei realități mai vaste pătrund în cameră, atunci poate avea loc ceva insolit care va fi «miraculos» pentru aceia care consideră că Universul se reduce la camera respectivă. Lumea întreagă este o astfel de cameră închisă în care acționează în mod regulat forțe date. Aceste forțe nu pot provoca minunea într-un mod imanent. Dar energiile divine pot intra năvalnic în camera închisă bine a lumii repudiate; atunci lumea se transfigurează în ele..."[11]

Hristos este acela în care se dărâmă zidurile și intervin energiile divine. Totul a fost creat de și în Cuvânt, Logosul, marea Rațiune divină, pentru a se desăvârși în Înviere. Aceasta nu este reanimarea unui cadavru, ci germenele sau împlinirea voalată a transfigurării lumii. În Hristos, boala ființei create își găsește leacul, „victorie a forțelor harului asupra forțelor dătătoare de moarte ale naturii decăzute"[12]. Ceea ce nu înseamnă abrogarea exterioară a legilor „naturale": după aceste legi, moartea continuă să omoare. Contrarul va desființa spațiul credinței, adică al libertății, dar credința deschide omul pentru victoria vieții. „Nu credința se naște din minune – ar fi aici una din ispitele majore respinse de Hristos –, ci minunea este dată credinței."[13]

Minunea Învierii, într-adevăr, se face fără violență. Ea se revelează numai aceluia care crede și care iubește. Hristos a murit pe cruce, o moarte de sclav: acesta este faptul cunoscut de lume. Dar că Hristos ar fi înviat, extirpând rădăcina răului, adică moartea, nu poate constitui un fapt constrângător, o dovadă. Trebuie să-l iubești pe Hristos ca să se dezvăluie minunea Învierii. Astfel Învierea are loc totodată în istorie și în vremea din urmă: „Un eveniment în acest timp și în această lume, dar în același timp un eveniment care impune un sfârșit și o limită acestui timp și acestei lumi."[14]

Putem găsi o expresie cvasioriginală a evenimentului în scurtele mărturisiri de credință pe care le inserează Pavel în Epistolele sale: 1 Tes. 1, 10; Rom. 10, 9 și, mai ales, 1 Cor. 15, 3–8:

> Căci v-am dat, întâi de toate, ceea ce și eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi; / Și că a fost îngropat și că a înviat a treia zi, după Scripturi; / Și că S-a arătat lui Chefa, apoi celor doisprezece; / În urmă S-a arătat deodată la cinci sute de frați, dintre care cei mai mulți trăiesc până astăzi, iar unii au și adormit; / După ceea ce s-a arătat lui Iacov, apoi tuturor apostolilor; / Iar la urma tuturor, ca unul născut înainte de vreme, mi S-a arătat și mie.

---

11. N. Berdiaev, *op. cit.*, p. 52.
12. *Id.*, p. 53.
13. *Id.*, p. 51.
14. Günter Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth?*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 211.

Este caracteristic faptul că Pavel adaugă la lista aceasta stereotipizată și propria lui atestare, viziunea lui Hristos slăvit într-o experiență inseparabil personală și eclezială. *Kérygma* – mesajul – primelor comunități se naște în același timp din mărturia apostolilor și din experiența „pneumatică“ a Bisericii, într-o Cincizecime continuă, cum precizează Faptele Sfinților Apostoli. Paralel cu acest limbaj de anunțare, în marile Epistole ale Sfântului Apostol Pavel, în pastorale* și în Întâia Epistolă Sobornicească a Sfântului Apostol Petru găsim un limbaj imnic (și aici este vorba de citate) care celebrează amploarea pan-umană și cosmică a Învierii: „coborâre“ victorioasă în iad și „slăvire“ a aceluia în care dăinuiește tot și care, întrupat, omorât, a umplut până și moartea de lumina lui:

> Pentru aceea zice [formulă care introduce un citat]: „Suindu-Se la înălțime, a robit robime și a dat daruri oamenilor.“ / Iar aceea că: „S-a suit“ – ce înseamnă decât că S-a pogorât în părțile cele mai de jos ale pământului? / Cel ce S-a pogorât, Acela este Care S-a suit mai presus de toate cerurile, ca pe toate să le umple (Ef. 4, 8–10).

Venirea femeilor la mormântul lui Isus este atestată de cele patru Evanghelii, care par să amintească aici unele tradiții foarte vechi. Apoi au venit Petru și „celălalt ucenic“, adică Ioan: ei au constatat că „giulgiurile“ care înfășurau trupul rămăseseră pe jos în mormântul gol, crisalidă abandonată, ca și „mahrama“, care era „la o parte, într-un loc“ (Ioan 20, 7). Când analizăm povestirile, cărora Biserica le-a respectat relativa diferențiere, apare un acord fundamental: evenimentul s-a produs foarte devreme, la sfârșitul nopții, când lumina abia apare. Viziunea îngerilor înseamnă comunicarea cerescului cu pământescul.

Istoricul trebuie să recunoască, mi se pare, că femeile au venit la mormântul lui Isus și nu au găsit trupul acestuia. Nu este vorba de o dovadă care constrânge: unii, povestește Matei, au afirmat că trupul fusese furat; unii exegeți contemporani au sugerat o descompunere ultrarapidă. În vreme ce o evanghelie apocrifă, ca aceea numită „după Petru“, descrie ieșirea lui Hristos din mormânt ca pe un eveniment fenomenal, reprezentabil, Evangheliile canonice arată doar piatra dată la o parte, mormântul nu doar gol, ci plin de o lumină cerească, femeile buimăcite: un semn, un simbol, de asemenea, căci lumea, de atâta vreme pecetluită de moarte, este de acum înainte un mormânt gol. Semnul pare să fie acela al unei absențe prin exces de prezență, totul sugerând o persoană vie, mai vie decât viața noastră amestecată cu moartea. Față de

* Referindu-se la Epistolele Sfântului Apostol Pavel, exegeza *Noului Testament* le clasifică sub denumirea de „mari epistole“ pe următoarele: Epistola către Galateni, întâia și a doua Epistolă către Corinteni, Epistola către Romani, iar sub cea de „pastorale“, pe următoarele: întâia și a doua Epistolă către Timotei și Epistola către Tit (n. tr.).

Lazăr și de ceilalți „sculați“ despre care vorbesc Evangheliile, Hristos nu este adus la condiția „acestei lumi“, în care cineva, chiar și readus la viață, trebuie să moară încă o dată. Triumful lui este asupra acestei condiții: iadul a fost învins, lumii morții, reprezentată de mormântul închis, i-a fost distrusă încuietoarea; îngerii se află aici, nu mai este nici o separație între cer și pământ: „De ce căutați pe Cel Viu între cei morți?“ (Luc. 24, 5). În textul lui Ioan, îngerul îi spune cu mare blândețe Mariei Magdalena: „Femeie, de ce plângi?“...

În aceste apariții pe care le descriu Evangheliile și pe care le atestă lista comunicată lui Pavel, Cel Înviat nu se impune ca un obiect. Prezența lui nu este nici o viziune pur subiectivă, mai mult sau mai puțin halucinantă. Un necunoscut foarte real este acolo, pe care Maria Magdalena îl ia drept grădinar – grădina paradiziacă din jurul mormântului gol, *Grabengarten*, cum spun germanii. Un necunoscut foarte real, pe care pelerinii din Emaus îl iau drept un călător informat greșit. Cât despre Apostoli, reveniți la meseriile lor și pescuind pe lac, când îl văd pe Isus pe mal nu-l recunosc: „Dar ucenicii n-au știut că este Isus“ (Ioan 21, 4). Și asta pentru că El era „în alt chip“, se spune la sfârșitul Evangheliei după Marcu (Marc. 16, 12), un adaos care rezumă multe date ale Evangheliilor. Atunci „recunoașterea“ survine din deșteptarea relației personale, în câmpul deja eclezial al *koinonía* („comuniune“): pe malul lacului, prin invitația de a mânca peștii, la Emaus, prin împărțirea pâinii pregătite de convivi, și vocea care, comentând Scriptura, îmbrățișa inimile, în Grădină, doar prin chemarea: „Maria! Întorcându-se, aceea I-a zis evreiește: Rabuni! (adică Învățătorule)“ (Ioan 20, 16). Peștele și pâinile, masa împărțită cu ceilalți reiau și anticipează Euharistia. Ucenicii, prietenii trec de la Hristos *cu* ei la Hristos *în* ei și *între* ei sau, mai degrabă, de la ei *cu* Hristos la ei *în* Hristos, acest „în“, acest „locaș“ sugerând rolul Duhului Sfânt însuși:

> Că Dumnezeu ar fi înveșmântat natura noastră, iată un fapt care nu are nimic straniu sau extravagant pentru spiritele care nu-și fac o idee prea meschină despre realitate. Cine ar fi destul de slab de fire pentru a nu crede că Dumnezeu este totul, având în vedere Universul: că El se înveșmântează în Univers și, în același timp, îl conține și este în el? Tot ce există depinde de Acela care există, nimic nu poate exista care să nu posede existența în sânul Aceluia care este. Dacă deci totul este în el, dacă el este în tot, de ce să te rușinezi de credința care ne învață că Dumnezeu a luat naștere într-o zi în condiția umană? [...] El s-a amestecat cu ființa noastră ca să o îndumnezeiască prin contactul cu el, după ce a smuls-o morții. [...] Căci Învierea sa devine pentru neamul muritor principiul întoarcerii la viața nemuritoare.[15]

15. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 25, PG 45, 65–68.

TRIDUUM (VINEREA, SÂMBĂTA, DUMINICA PAȘTILOR)

Nu putem înțelege aceste trei zile – vineri, sâmbătă, duminică – în care s-au desfășurat moartea și învierea lui Hristos fără să evocăm „căderea", piesa esențială a mecanicii creștine, spunea Péguy: „căderea" permanentă, o stare, o constatare și deci „dintru început", mai puțin totuși decât „paradisul". Trebuie să înțelegem toate aceste cuvinte nu în spațiu și timp, ci în topologia sufletului. Trebuie să constatăm, din prologul la Evanghelia după Ioan, că orice om care vine în lume este luminat de „lumina vieții"; iadul însă nu primește lumina, dar nici nu o poate distruge (verbul *katalambáno* are aceste două sensuri). Caracterul finit este închis în sine însuși și chiar și dinamismul „chipului" (omul „după chipul" lui Dumnezeu), lovindu-se de acest zid, ricoșează în idolatrie. Viața intervine în moarte, în sensul global al termenului. Iar „teama ascunsă de moarte" (Maxim Mărturisitorul[16]) dă naștere orgoliului și avariției, abaterea de la normă se transformă în îngâmfare ontică, crimă și sinucidere. Așa se amestecă în existența noastră nostalgia paradisului, câteodată chiar parfumul acestuia, cu experiența foarte reală a morții și a infernului. Isus își asumă condiția noastră pentru a transforma orice fel de moarte în înviere. În el se redeschide „paradisul": „astăzi vei fi cu Mine în rai", îi spune tâlharului răstignit alături de el (Luc. 23, 43).

În mistica și în arta sa, Occidentul a cercetat, într-un mod incomparabil, ceea ce Bernanos numea taina „sfintei Agonii" de pe Muntele Măslinilor și cea a Crucii de pe Golgota. Într-o carte consacrată în întregime acestei teme, *Dumnezeu Răstignit*, Jürgen Moltmann a remarcat că, „judecate prin prisma strigătului către Dumnezeu al lui Isus pe moarte, schițele teologice se risipesc rapid prin inadecvarea lor"[17]. Vom reține deci doar dovezile de extaz. Teologia nu este absentă, numai că invită la tăcere.

Toți cei care au privit cu atenție Crucea au văzut în această *kénosis*[18] ultimă a lui Hristos, a Cuvântului întrupat, apogeul, atins prin această înjosire în care Cel Preaînalt devine Cel Preacăzut, iubirii lui pentru oameni. Dumnezeu, făcut om, moare cu moartea tuturor oamenilor. Conștiința sa divino-omenească, spune Maurice Blondel, se încarcă de toate conștiințele și subconștiințele umane, „ca argintul din spoitura de oglindă", și, prin acest transfer uimitor, Hristos devine „universalul stigmatizat de mizeriile și de durerile umane"[19]. Simone Weil a văzut în Patimile lui Isus împlinirea miturilor în care mor zeii

---

16. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, răspunsul 61, PG 90, 633 D.
17. J. Moltmann, *Le Dieu crucifié*, Paris, Le Cerf, 1974, p. 179.
18. Umilire, decădere, golire lăuntrică.
19. M. Blondel, *Histoire et Dogme*, Paris, PUF, 1958, p. 226.

însângerați, precum și reluarea temei socratice a celui Drept persecutat. Cum să ne uimească așa ceva, dacă ne aducem aminte – cu spiritualitatea rusă, mai ales – că „Mielul este omorât de la începutul lumii"? Crucea, arată tot Simone Weil, reprezintă sinteza dintre durerea fizică, suferințele sufletului, degradarea socială: supliciul, abandonul moral complet, disprețul.[20] Neliniștea morții devine mai intensă ca efect al prieteniei trădate și al excluderii sociale împinse până la infamie, căci spune *Biblia*: „blestemat este înaintea Domnului tot cel spânzurat pe lemn" (Deut. 21, 23). „Orice fel de neliniște este cuprinsă în neliniștea mântuitoare a lui Dumnezeu."[21] Căci Ghetsimani și Golgota exprimă o taină a iertării și a iubirii: moartea lui Dumnezeu înglobează toate singurătățile la ceasul ultimei separări.

În cursul existenței sale pământești, Hristos era viață pură, fără nici cea mai mică urmă de moarte. Noi ne naștem pentru a muri, el – pentru a înmulți viața, nu prin naștere fizică, el însuși este supus morții, dar prin naștere spirituală. Nimic nu-l separa de Tatăl al cărui Duh Sfânt îl ducea. Toate situațiile noastre de moarte și de iad le lua asupra lui printr-o solidaritate ontologică cu noi. Singur, el a știut cu adevărat ce înseamnă moartea, căci i-a măsurat prăpastia, am putea spune, „din exterior" și „din interior" în același timp. El, care i-a putut spune Martei: „Eu sunt învierea și viața", se lasă de bunăvoie omorât și moare înglobând și depășind toate morțile omenești, pentru că însuși Dumnezeu moare în el. Se impune din nou aici meditația tragică pe care ne-o împărtășește Simone Weil: „El însuși [Dumnezeu] a mers, pentru că nimeni altcineva nu ar fi putut-o face, la distanța maximă, distanța infinită [...]. Această distanță infinită între Dumnezeu și Dumnezeu, supremă durere sfâșietoare, durere fără de asemănare cu vreo altă durere, minunăție a iubirii, aceasta este Răstignirea. Nimic nu poate fi mai departe de Dumnezeu decât ceea ce a devenit nenorocire."[22]

Strigătul de pe Cruce – „*Eli, Eli, lama sabachtani*", „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" – nu a încetat să răsune, ca și cum între Dumnezeu și Dumnezeu adevărat, între Tatăl, izvor al divinității, și Celălalt al Său în Unitate, Fiul său întrupat, se intercala zidul disperării noastre. Părăsirea lui Dumnezeu, absența lui resimțită constituie propriu-zis iadul. „Mi-e sete", mai spune Isus, fapt ce ne trimite la Psalmul 21: „Uscatu-s-a ca un vas de lut tăria mea, și limba mea s-a lipit de cerul gurii mele și în țărâna morții m-ai coborât" (Ps. 21, 16). Dumnezeu Răstignit trăiește omenește exilul

---

20. S. Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 92–94.

21. H. Urs von Balthazar, *Le Chrétien Bernanos*, Paris, Le Seuil, 1956, p. 448.

22. S. Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Ed. de la Colombe, 1950, p. 87.

departe de Dumnezeu. Lui Dumnezeu îi este sete de om, care îl caută și se depărtează de El, ridicând un „zid despărțitor". Isus prins în cuie pe acest zid spune: „Mi-e sete." Îmbrățișarea în veșnicie a Tatălui cu Fiul devine distanța dintre cer și iad. L-am auzit pe mitropolitul Antonie de Suroj spunând că Dumnezeu răstignit a fost pentru o clipă (cum să o măsori?) ateu.

Și iată *Hristos* al lui Velásquez de la Prado, „Dumnezeu mort cu brațele deschise și genunchii paraleli" (Pierre Jean Jouve), Hristos vertical, neted ca alabastrul, o durere mută și despuiată.[23]

O întreagă teologie occidentală – marcată de gândirea lui Anselm de Canterbury – a văzut în „meritele" lui Hristos, dobândite în Vinerea Mare, baza mântuirii noastre. Este cunoscută puternica amprentă doloristă pe care această concepție a lăsat-o în sensibilitatea populară, până la revolta modernă. Durere împinsă până la extazul erotic, după cum au arătat Bataille și Jouve: Sfânta Caterina de Siena bea chiar din rană sângele care țâșnea din inima străpunsă a lui Hristos. Totuși (sau deoarece) aici pătrunde concepția arhaică a jertfei, atât de bine analizată de René Girard, „ofensa" adusă Tatălui fiind în sfârșit „reparată".

Secolele al XIX-lea și XX au insistat mai degrabă pe tema „morții lui Dumnezeu", temă hotărâtoare pentru epoca noastră. Pentru Hegel, „cuvântul dur" de pe Golgota este chiar inima creștinismului; el dă „conștiinței nefericite" certitudinea că „însuși Dumnezeu a murit"[24]. Nu este vorba de ateism, ci de subiectivarea radicală a unei „Vineri Mari speculative" care face posibilă dezvoltarea unui sistem construit pe schema crucială înstrăinare–reconciliere: și totul repliat numai asupra istoriei, ceea ce a permis inversarea marxistă.

Alții, luând *à la lettre* concepția lui Anselm de Canterbury, nemulțumiți de ea, l-au diabolizat pe Tatăl (suntem aici aproape de sistemele gnostice ale primelor secole) și au celebrat în Hristos arhetipul omului răzvrătit. Pentru Ernst Bloch[25], el este în mod unic Fiul Omului, omul în care retrăiește șarpele din Facere și care propovăduiește revolta împotriva demiurgului. Hristos este noul Prometeu, vestitorul, împotriva Tatălui, a „pleromului Duhului Sfânt". Bisericile, adaugă Bloch, au ridicat idolul, dar protestul creștinismului eretic nu a încetat niciodată, protestul omului care se opune lui Dumnezeu cel rău și zice: „Iată, noi le facem pe toate" (Apoc. 21, 5).

La fel, teologul german Dorothea Sölle dezvoltă hristologia ca ateologie. Hristos și omul care înțelege să-și urmeze lucrarea nu pot fi decât atei. „Dacă

23. Xavier Tilliette, *La Semaine sainte des philosophes*, Paris, Desclée, 1992, p. 18. Datorez mult acestei cărți mici, dar admirabile.

24. G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [*Fenomenologia spiritului*, trad. rom. de Virgil Bogdan, București, Editura Academiei, 1965, p. 441 – n. tr.].

25. E. Bloch, *L'Esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 329–331.

Hristos ar reveni astăzi, ar fi ateu, adică el nu s-ar putea sprijini pe nimic altceva decât pe iubirea lui transformând lumea."[26] Dumnezeu este, dacă nu mort, cel puțin absent și hristologia devine antropologie în virtutea acestei fraze: „Mie Mi-ați făcut."[27]

Pentru filozoful italian Pietro Piovani, omul de astăzi, care este omul angoasei, „se deșteaptă datorită ei în grădina Ghetsimani mai aproape ca oricând de extrema singurătate dureroasă a lui Hristos". Dumnezeul „cosmogoniilor teologizante" a murit, tranziția se face de la acest Dumnezeu în surplombă, atotputernic, la Hristos, „pe urmele indicațiilor lui Pascal".[28]

Dar poate că adevăratul Dumnezeu se revelează „în comuniunea jertfelnică a agoniei". Căci Pascal a notat, referitor la strigătul lui Isus pe Cruce: „Cuvintele acestea sunt pline de speranță, și nu de disperare, căci el spune: «Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu!» Or Dumnezeu nu este deloc un Dumnezeu al morților și nici al celor disperați."[29] Și Psalmul 21, care începe chiar cu „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, ia aminte la mine, pentru ce m-ai părăsit?", se încheie cu certitudinea mântuirii: „Că n-a defăimat, nici n-a lepădat ruga săracului, nici n-a întors fața Lui de la mine și când am strigat către Dânsul, m-a auzit."

După interpretarea originală, constantă în Răsărit, pe care o regăsim astăzi și în Apus, în timpul strigătului totul se inversează. În Isus voința umană, care nu este absorbită deloc de voința dumnezeiască, aderă la aceasta cu toată disperarea: „nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voiești Tu" (Marc. 14, 36); „Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu", pe Golgota (Luc. 23, 46). Prăpastia morții și a infernului se volatilizează ca o picătură derizorie de ură în prăpastia infinită de iubire. Duhul țâșnește cu apa și sângele din coasta străpunsă a lui Isus – apa botezului, sângele Euharistiei, vor spune Părinții Bisericii – și o sugerează deja Evanghelia după Ioan. Distanța dintre Tatăl și Fiul nu mai este locul infernului, ci Duhul. Este chiar sensul „coborârii", care este „ridicare". În vreme ce Jürgen Moltmann consideră că moartea lui Isus „nu a fost o moarte frumoasă", că ea „a prezentat semnele spaimei celei mai profunde"[30], Ioan, fără să ascundă ceva din abandonul și singurătatea completă prin care Isus și-o asumă și o consumă pe a noastră, îl arată în măreția lui, mare preot care comandă propria sa jertfă, împlinind în mod lucid, cu bună știință, mântuirea oamenilor.

---

26. D. Söll, „Gibt es ein atheistisches Christentum?", în *Evangelium und Geschichte in einer rationalisierten Welt*, Trier, P. Ascher, 1969, p. 84.

27. D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Olten, 1968, p. 75.

28. P. Piovani, *Oggettivazione Etica e Essenzialismo*, Neapole, Morano, 1981, p. 124.

29. B. Pascal, *Abrégé de la vie de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, nr. 279 [I], pp. 109–110.

30. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 171.

La fel Pavel a îndrăznit să-i aplice lui Dumnezeu noțiunea de *kénosis*, adică de adâncitură, de pustiire, de „gol": „Ci S-a deșertat pe Sine [*ekénosen*], chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte de cruce" (Filip. 2, 7–8). De cele mai multe ori – poate cu excepția daoismului – divinul este evocat prin simbolul „plinului": bogăție, abundență, putere, ceva căruia nu-i lipsește nimic, o substanță închisă și densă care își este suficientă sieși. Prin contrast, golirea exprimă stăruința iubirii. Plinul desemnează ființa, iar vidul, iubirea. Așa cum a subliniat și Jean-Luc Marion, Tatăl cel viu este „Dumnezeu fără ființă", El este iubire. *Kénosis* înscrie în istorie veșnica mișcare de iubire a Treimii. Nu degeaba citim prologul Evangheliei după Ioan, după ritul bizantin, în mijlocul nopții de Paște. „La început era Cuvântul" – început veșnic – „și Cuvântul era [ridicat] la Dumnezeu" (Dumnezeul desemnează Tatăl), „și Dumnezeu era cuvântul". Tensiune plină de iubire a Celuilalt către Unul, asumând de acum tot umanul pe Cruce, despre care *Didahia* – unul dintre cele mai vechi texte creștine – spune că este semnul (*semeíon*) tensiunii extatice (*epektáseos*).

Strigătului de pe Cruce îi urmează tăcerea. În Sâmbăta Mare, Dumnezeu este ascuns sub pământ, ultimul stadiu al *kénosis*. Tema fundamentală, atestată de Sfânta Scriptură, este tema coborârii în iad (Fapt. 2, 24 și 31; I Petru 3, 19 și urm.; Rom. 10, 6–10; Efes. 4, 9). Hristos, scrie Nikolai Berdiaev, „coboară în iad", în întunericul de necercetat al libertății meonice (creată adică de neant, *méon*). Urs von Balthazar comentează: „Misiunea proprie a lui Isus era aceea de a pătrunde, cu toată iubirea Tatălui, în timpul iadului, în totalul vid de iubire..."[31], profunzimi pe care trebuie să fii îndrăzneț să le cercetezi. „Poate că era nevoie de disperarea lumii moderne pentru a se aventura cineva aici."[32]

Tradiția insistă în special pe aspectul victorios al acestei „coborâri" din care Răsăritul a făcut marea icoană a Învierii. Cel înfășurat în neobișnuita pace a „sâmbetei albe", spun rușii (între „negrul" zilei de vineri și „roșul" zilei de duminică), rămâne incandescent în Focul Duhului Sfânt. La atingerea lui, legăturile iadului, care sunt legături de umanitate, se mistuie. Hristos îl smulge cu putere pe Adam cel multiform din singurătatea lui totală, închistată. „Totul este plin de lumină: cerul, pământul, iadul."[33] Cei doi Adam se întâlnesc, se identifică în această lumină. Disperării fără limită pe care a cunoscut-o Hristos când a fost osândit îi răspunde o speranță fără limită. Trebuie să cităm aici un

31. U. von Balthazar, „Rencontrer Dieu dans le monde d'aujourd'hui", în *Concilium*, nr. 6, 1965, p. 37.

32. Xavier Tilliette, *op. cit.*, p. 107.

33. Utrenia pascală, rit bizantin.

frumos text din Barth, situat în problematica „reparației", dar inversând-o: „În alegerea lui Isus Hristos, care este voința veșnică a lui Dumnezeu, Dumnezeu *a prevăzut pentru om primul termen, alegerea, fericirea și viața, dar pentru el însuși – pe al doilea termen, disprețul*, damnarea și moartea." Singurul cu adevărat osândit este propriul Fiu al lui Dumnezeu: „Dacă astfel a fost pronunțat un NU în predestinare, în orice caz este un nu care nu se referă la om."[34]

Textele „triumfătoare" sunt nenumărate. Să-l amintim doar pe unul dintre cele mai vechi, apoi pe unul care a intrat în uzajul liturgic. În *Odele lui Solomon*, scrise în secolul al II-lea în Siria, Hristos vorbește în felul următor:

Eu am deschis ușile ferecate,
eu am zdrobit zăvoarele și fierul s-a înroșit
și s-a topit în fața Mea; și nimic nu a mai fost închis,
pentru că eu sunt poarta tuturor.
M-am dus să-i eliberez pe ostatici, ei sunt ai Mei
și „nu părăsesc pe nimeni".[35]

Și în Omilia Sfântului Ioan Hrisostom, care în ritul bizantin se citește la sfârșitul utreniei pascale:

> Nimeni să nu se teamă de moarte: moartea Mântuitorului ne-a eliberat. El a doborât-o în vreme ce ea îl ținea înlănțuit. El, acela care a coborât în iad, a golit iadul. [...] Iadul luase trup și s-a găsit în fața lui Dumnezeu. Pusese stăpânire pe ceea ce era văzut, dar cel nevăzut l-a zdrobit.

Urs von Balthazar a vorbit despre „spiritualitatea Sâmbetei Mari", referindu-se la epoca noastră. Dostoievski, explorând înaintea lui Freud și mai profund decât acesta subteranele sufletului, l-a descoperit aici pe Hristos, pe care îl slăvește Dimitri Karamazov: „Dacă Dumnezeu va fi izgonit de pe fața pământului, îl vom făuri din nou, sub pământ! [...] Și atunci noi, viețuitorii din subterane, noi vom înălța din adâncul pământului un imn tragic lui Dumnezeu, în mâna căruia se află bucuria..."[*]

Învierea lui Hristos semnifică triumful vieții: „Ieri, eram răstignit cu Hristos, astăzi sunt slăvit cu el; ieri, eram mort cu el, astăzi, sunt unit cu el la Învierea sa; ieri, eram înmormântat cu el, astăzi mă deștept cu el din somnul cel de moarte."[36]

---

34. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1940, II, 2, pp. 53 și urm.

35. Oda 17, *Naissance des lettres chrétiennes*, Paris, Ed. de Paris, 1957, p. 42.

* F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, trad. de Ovidiu Constantinescu și Isabela Dumbravă, București, Editura pentru Literatură Universală, 1964, p. 355 (n. tr.).

36. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, I: *La Sfintele Paști*, 4 PG 35, 397.

Moartea biologică și toate morțile parțiale care o precedă sunt de acum doar „treceri“ spre Înviere, pentru că moartea spirituală, care le înglobează și pe care acestea o simbolizează, este desființată. De acum totul are un sens, un sens veșnic. Sfântul Grigorie de Nyssa arată că trebuia „rechemată din moarte la viață întreaga omenire. Atunci Dumnezeu vine la cadavrul nostru, ne întinde mâna, nouă, acelora care zăcem acolo. El dă naturii noastre elanul Învierii“.[37]

Viața, lumina, Duhul țâșnesc de acum chiar prin moartea noastră, chiar prin neliniștea noastră. Mai adânc decât revolta sau decât disperarea noastră nu mai este neantul, este Cel Răstignit și Slăvit. Împărăția lui Dumnezeu e deja prezentă în mod tainic; nu strălucirea biologicului și a stilizării mai mult sau mai puțin reușite a morții, ci pacea, forța, bucuria de a fi, în clipele când exteriorul se estompează, când nu mai sunt decât chipuri și pământul ca taină.

Dumnezeu nu este puternic în sensul forțelor cosmice și sociale, ale tiranilor sau ale uraganelor pe care le manevrează, după Evanghelii, „forțele“ luciferice ale unei inteligențe pervertite. Dumnezeu lucrează ca o radiere, un influx de viață, de iubire, de libertate. El se lasă răstignit peste tot răul din lume, „Hristos este în agonie până la sfârșitul lumii“, a spus Pascal; iar Maxim Mărturisitorul: „Dumnezeu S-a făcut cerșetor din cauza bunăvoinței față de noi, [...] suferind mistic din bunătatea Lui până la sfârșitul timpurilor, pe măsura suferinței fiecăruia.“[38] Dar acest răstignit este de acum cel înviat, el se împărtășește nouă chiar prin ceea ce îl neagă. După Paște, și este mereu Paște, primim sens, viață și prin moarte, și prin toate situațiile de moarte din existența noastră, dacă prin credința noastră smerită le identificăm în rănile dătătoare de viață ale lui Hristos. Învierea desființează în noi nevoia de sclavi și de dușmani. De aceea, pentru Sfântul Isaac Sirul, singurul păcat este că nu dăm destulă atenție Învierii.[39] Pentru om, nu mai este vorba să se teamă de Judecata de Apoi și să fie vrednic de mântuire, ci să primească această iubire imensă și discretă în același timp. În această privință, cuvântul decisiv l-a avut Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Moartea lui Hristos pe Cruce este judecata judecăților.“[40]

În aceasta constă specificitatea creștinismului: el nu propovăduiește numai nemurirea sufletului, ca înțelepciunea greacă, nici numai învierea din morți la sfârșitul timpurilor, ca speranța evreiască (sau musulmană), ci chiar învierea noastră în Isus Hristos încă de pe acum. Viața veșnică începe de aici, de pe pământ, „lumea de dincolo“ este în inima acesteia („Știu că nu voi muri,

37. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 32 PG 45, 80.

38. Grigorie de Nyssa, *Mistagogia*, 24, PG 91, 713.

39. Saint Isaac le Syrien, *Traités ascétiques*, traités 58 et 60, *Œuvres spirituelles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 325 [Sfântul Isaac Sirul, *Tratate ascetice*, 58 și 60 – n. tr.].

40. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 43, PG 90, 408.

spunea, la începutul secolului al XI-lea, Sfântul Simeon Noul Teolog, pentru că eu simt cum țâșnește din mine viața întreagă“[41]).

Nu numai că Hristos a recapitulat istoria umană, dar a și desăvârșit-o. După cum au subliniat Cullmann[42] și Pannenberg[43], ziua cea din urmă strălucește în Înviere. „O dată pentru totdeauna“ (*hápax*), o repetă Epistola către Evrei a Sfântului Apostol Pavel, a intrat Hristos „în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși Sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare“ (Evr., 9, 12). Totuși, cuvântul acesta este un început, această deplinătate – o sămânță. În Hristos, omul își găsește pe deplin vocația lui creatoare. Învierea face să apară oameni „care nu se tem de moarte“ – așa erau numiți creștinii în Imperiul Roman –, deci capabili să aducă în istorie gesturi de adevărată eliberare. Cu răbdarea pe care ți-o dă victoria câștigată, orice s-ar întâmpla.

Dacă istoria are un sens, dacă scapă repetiției ciclice și destinului, dacă este cu adevărat istorie pe care trebuie să ți-o asumi, să o faci și să nu fugi de ea, toate acestea sunt posibile pentru că Întruparea și Învierea constituie un fapt unic. Acest *hápax*, desăvârșind istoria, o fondează; evenimentul acesta care nu poate fi pus în serie cu altele, pentru că doar el le califică drept evenimente, „distruge cercul“ în care rătăcim, după cum subliniază Sfântul Augustin în *Cetatea lui Dumnezeu*, capitolele 10–20 din cartea a XII-a. Astfel Dumnezeu a venit la noi și aceasta este, pentru a relua termenii Sfântului Augustin, o *novitas* nemaiauzită, *nullo repetitia, nullo repetenda circuitu.* Dumnezeu a venit la noi pentru ca noi să putem merge la El: de acum aceasta este, în distrugerea tuturor acelor *falsi circuli*, calea *recta*, iar această cale dreaptă, această istorie atrasă de Împărăția lui Dumnezeu care este anticipată aici, calea aceasta nu este decât Hristos:

> O, Paște dumnezeiesc, prin tine moartea cea întunecată a fost zdrobită și viața a fost răspândită asupra tuturor lucrurilor, porțile cerurilor au fost deschise, Dumnezeu S-a arătat om și omul s-a ridicat până la Dumnezeu, datorită ție, ușile iadului au fost distruse. [...] Datorită ție, imensa sală de nuntă s-a umplut, toți sunt înveșmântați în haine de nuntă și nimeni nu va fi aruncat afară pentru că nu are veșmântul de nuntă.[44]

41. Saint Syméon le Nouveau Théologien, „Hymne XIII“, 79–80, „Hymnes“, *Sources chrétiennes*, nr. 156, vol. I, p. 263 [Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnurile iubirii dumnezeiești* – n. tr.].

42. O. Cullmann, *Christ et le Temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947.

43. W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1971.

44. Augustin, „Homélie pascale anonyme“, *Sources chrétiennes*, nr. 27, p. 191.

DUHUL SFÂNT, MÂNGÂIETORUL

Şi când a sosit ziua Cincizecimii, erau toţi împreună în acelaşi loc. / Şi din cer, fără de veste, s-a făcut un vuiet, ca de suflare de vânt ce vine repede, şi a umplut toată casa unde şedeau ei. / Şi li s-au arătat, împărţite, limbi de foc şi au şezut pe fiecare dintre ei. / Şi s-au umplut toţi de Duhul Sfânt şi au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea lor Duhul a grăi (Fapt. 2, 1–4).

Duhul Sfânt, imperceptibil: nici un nume (Dumnezeu este în întregime sfânt şi în întregime duh) şi nici un chip. Nu se ştie „de unde vine, nici încotro se duce" (Ioan 3, 8), dar „auzi glasul lui: Vântul, Suflul (acesta este sensul cuvântului *rouah* în ebraică, *pnúma* în greceşte, *spiritus* în latină) face să vibreze spaţiul, să cânte marea. Duhul, Suflul Sfânt tinde să se confunde cu lăuntrul cel mai lăuntric al omului, ca şi cu însăşi Taina lui Dumnezeu, căci „Duh este Dumnezeu" (Ioan 4, 24). Să ne amintim ce scria Sfântul Atanasie al Alexandriei: „Dumnezeu S-a făcut purtător de trup, pentru ca omul să poată deveni purtător de Duh." Întruparea se realizează în Duh, şi tot în Duh se desfăşoară existenţa lui Hristos şi Învierea Lui. Şi scopul a toate acestea nu este altul decât Cincizecimea – pentru ca noi toţi „să ne umplem de Duhul Sfânt". În Hristos, „Biserica este a Duhului Sfânt"[45], în care omul găseşte – sau ar trebui să găsească – spaţiul nelimitat al libertăţii sale.

În Primul Testament, Duhul este Suflul dătător de viaţă. Această apropiere a *rouah* nu presupune deci nici intelectualism, nici spiritualism. *Rouah* este purtătorul Cuvântului şi este în Cuvânt. Cuvântul trimite la Duhul Sfânt, ca şi la un dincolo al Său, la mirungerea cu tăcere – „tăcerea Tatălui", va spune Sfântul Ignaţiu de Antiohia.[46] Prin Duh omul este în stare să audă Cuvântul, prin el e posibilă rodirea acestuia.

Duhul lucrează în creaţie, „pregătind" ca o uriaşă pasăre maternă apele primordiale, adică, desigur, vibraţia luminoasă a „materiei". Cuvântul *rouah*, în ebraică şi în limbile semitice, este şi masculin, şi feminin, iar mişcarea Duhului pe deasupra apelor sugerează o fâlfâire protectoare de aripi. *Rouah* infuzează viaţa, fecundează materia. „Cincizecimea cosmică", a spus Serghei Bulgakov.[47] Tot astfel, prin Suflul Sfânt a dat Dumnezeu viaţă omului, făcându-l după chipul Său. El insuflă în nările omului Suflul de viaţă care însufleţeşte „ţărâna" modelată mai înainte. Omul este din ţărână şi din duh, dar acesta nu pare decât o forţă, o energie impersonală: de aceea Sfântul Irineu

---

45. *Cf.* N. Afanassieff, *L'église du Saint-Esprit*, Paris, Le Cerf, 1975 şi Jean Zizioulas, *L'Être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981.

46. Sfântul Ignaţiu de Antiohia, *Ep.* 15, 1; *Magn.* 8, 2.

47. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 149.

de Lyon distinge acest *afflatus* original de *Spiritus*, care se revelează ca o persoană tainică la Cincizecime și în Faptele Sfinților Apostoli.[48]

În timpul separării și al răbdătoarei „pedagogii" divine, Duhul nu încetează să lucreze ca un ferment pasta omenească spre a o smulge din opacitatea ei, din suficiența ei. El pune stăpânire brusc și vremelnic pe judecători, pasăre de pradă, îi inspiră până în adâncuri pe poeți și pe psalmiști, îi miruiește în mod durabil pe regi, dar și pe artiști și pe meșteșugari, conduce poporul, face ca istoria să tindă către timpurile mesianice. Capitolele 36 și 37 din Iezechiel sugerează ceea ce vor fi aceste timpuri: Duhul, care va „stropi cu apă curată", ceea ce trimite cu gândul la Botez, transformă „inima cea de piatră" în „inimă de carne", în care se înscriu Poruncile, ca și spontaneitatea vieții. Prin aceasta Duhul apare ca Suflul Învierii: profetul îngropat cu oasele uscate profetizează din porunca Domnului; Domnul, prin gura lui, proclamă: „Iată Eu voi face să intre în voi Duh și veți învia" (Iez. 37, 5).

Și așa se împlinește așteptarea timpurilor mesianice când Duhul nu-i va lucra și nu-i va mai umple numai pe unii, ci va coborî asupra poporului întreg. Căci va poposi în Mesia, „personalitate trupească", „Slujitor care suferă" „aducând mântuirea neamurilor", „Fiu al Omului" în care „Sfinții din înalturi" vor fi prefăcuți prin Duh, prin Suflu. În *Noul Testament*, Isus se prezintă ca cel „destinat", unsul Duhului. Acesta face posibilă Întruparea, el constituie miruirea mesianică a lui Isus și este mereu în el, este forța lui, bucuria lui: „în acest ceas, El S-a bucurat în Duhul Sfânt și a zis: Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului..." (Luc. 10, 21). Tatăl îl iubește pe Isus în Duh și tot în Duh Isus Îl iubește pe Tatăl, după cum ne arată marile teofanii trinitare ale Botezului în apele Iordanului și ale Schimbării la față de pe Munte. În Evanghelia după Ioan, în cuvântarea de despărțire, Isus face cunoscută până la capăt misiunea Duhului: ceva nou, un altul, „Paraclet" – un cuvânt care înseamnă „apărător", „mângâietor", acela care protejează și dă viață –, interiorizează prezența lui Hristos, prezență în care el va împărtăși oamenilor iubirea treimică, cu care aproape că se identifică.

De fapt, după ce Duhul l-a „vegheat" pe Isus mort, l-a înviat și l-a slăvit „la dreapta Tatălui", trupul eclezial al lui Hristos devine locul împărtășirii Tainelor unde Duhul poate sufla cu toată puterea Lui: este Cincizecimea, cu semnele teofanice tradiționale ale uraganului și ale limbilor de foc. Biserica este deci „taina", sfințirea lui Hristos în Duh. În această calitate, ea răspândește de acum forța Învierii, harul pe care Duhul îl adaptează pentru fiecare vocație în funcție de „daruri", de „harismele" proprii. Faptele Sfinților Apostoli apar astfel ca „evanghelia Duhului", în care Acesta vorbește și lucrează personal, în strânsă

48. Saint Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Paris, Le Cerf, 1984, V, 12, 2, p. 600.

legătură cu Numele lui Isus: nu a anunțat oare Acesta în ultima convorbire că Tatăl va trimite Duhul „în Numele Meu"? Iar Numele înseamnă prezența. Este suficient să citim capitolele 14–24 din Epistola întâia către Corinteni ca să înțelegem că locul normal al harismelor este adunarea euharistică.

Duhul Sfânt este Dumnezeu tainic, Dumnezeul lăuntric care dispare ca să dea viață, până în interiorul cel tainic, fiecărei existențe personale în comuniune. Marile Sale simboluri, care toate sunt elanuri, apa vie, focul, vântul, pasărea desemnează tocmai această mișcare către celălalt, această înțelegere cu persoana ca depășire și relație. Noi mergem spre Hristos în Duh și, prin acesta, către Tatăl. În Dumnezeu, în Supra-Unitatea lui, Duhul este acest tainic „al treilea" care face să circule iubirea și în care dualitatea Tatălui și a Fiului, a unuia și a celuilalt, nu poate fi opoziție, nu pentru că s-ar topi în nediferențiat, ci prin diversitatea deplină în unitate.

O foarte veche variantă a rugăciunii Tatăl Nostru pune în locul cererii „Vie Împărăția Ta" formula „Vie Sfântul Tău Duh". Pe de altă parte, Psalmul 44, epitalam regesc, psalm mesianic, spune: „Pentru aceasta Te-a uns pe Tine, Dumnezeul Tău, cu untdelemnul bucuriei." Punând aceste două texte unul lângă altul, mai mulți mărturisitori de seamă ai Bisericii vechi, în special Irineu de Lyon și Grigorie de Nyssa, au definit Duhul ca pe Împărăția Tatălui și Miruirea Fiului: Tatăl este acela care face Miruirea, aceasta, Duh fiind, se află în Fiul, Unsul Cel Veșnic, și Duhul Sfânt nu este altceva decât însăși Miruirea, untdelemnul bucuriei.[49]

În creație, această „primă *Biblie*" a cărei descifrare o desăvârșesc Învierea și Cincizecimea, Tatăl este izvorul ființei și Cuvântul, Logosul, structura sa, pe când Duhul este elanul către deplinătate, desăvârșirea în frumusețe, în om el este ireductibilitatea persoanei și erosul ca „tensiune spre viața cea mai înaltă"[50]. El face din om o „ființă a dorinței".

Duhul „suflă unde voiește" (Ioan 3, 8). El rodește pretutindeni, în religii ca și în umanisme, „semințele Cuvântului" și creează universalitatea tainică a divino-umanității eristice, care constituie sălașul său. Recunoscut și slăvit de Biserică, pentru că el este acela care îi integrează pe credincioși în Trup al lui Hristos, el cunoaște aici o adevărată *kénosis*, în măsura în care – ca să-l parafrazăm pe Nietzsche – sub greutatea atâtor obiectivări, bisericile devin adesea mormântul pecetluit, și nu mormântul gol al Domnului lor. Neobosit, Duhul încearcă, opunându-se fatalităților puterii (oricât de neînsemnată ar părea aceasta astăzi),

---

49. Saint Irénée de Lyon, *op. cit.*, III, 9, 3 și 18, 3, pp. 300 și 362; Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Apolinarie*, 52, PG 45, 1249 D–1251 A.

50. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Noms divins*, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, cap. 4, §20, p. 113 [Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine* – n. tr.].

să constituie Biserica în *koinonía* – comuniune, un cuvânt care în Epistolele Sfântului Apostol Pavel este aproape sinonim cu *pneúma*. Dialectica unității și a diversității este rodul Duhului: prin el, toți sunt mădulare ale Trupului lui Hristos, deci „unii altora", și Isus îl întâlnește personal pe fiecare, îl preferă pe fiecare. La Cincizecime, „limbile ca de foc [...] au șezut pe fiecare dintre ei" tocmai pentru că erau „toți împreună în același loc" (Fapt. 2, 1–3).

În lumina Duhului, omul este în același timp în Hristos și cu Hristos. Prin Hristos, față omenească a Tatălui, el devine capabil să întâlnească fiecare om ca pe o față. În limba rusă există o deosebire între *licina*, „mască", *lițo*, „chip", și *lik*, „chip din icoană". Dincolo de mască, de tot ceea ce este întâmplător și ar putea să îngreuneze chipul, Duhul ne face să presimțim icoana: „Tot ceea ce în chip este mai mult decât chip a fost îndepărtat prin energie de chipul lui Dumnezeu, care țâșnește ca un izvor, în ciuda inconsistenței învelișului material. Chipul a devenit chip de icoană."[51] Lumina adevăratelor chipuri este a Duhului.

Astfel, forța Învierii conținută în Biserică trebuie să fie asumată și reinventată parcă de fiecare persoană, după o libertate pe care Duhul o inspiră, o aprofundează, o face creatoare în comuniune, comuniune de nedespărțit de „lucrurile sfinte", Evanghelie, Euharistie și de „Sfinți"... Departe de a fi o repetiție orgolioasă și temătoare, Tradiția este această perpetuă „înnoire a Duhului" (Rom. 7, 6) în Trupul lui Hristos, deci în credință.

În sfârșit și mai ales viața spirituală înseamnă și nu înseamnă nimic altceva decât „viața în Duh". Prin harul Învierii, neliniștea devine însăși materia încrederii, spațiul morții se metamorfozează în spațiul Duhului. Marea respirație a Duhului se deschide în om. El devine o ființă vie capabilă să slăvească viața, să dea „mulțumire pentru toate"[52]. El cunoaște întru Duhul, iubește întru Duhul, „respiră Duhul". Acesta ne introduce în „adâncurile lui Dumnezeu" (1 Cor. 2, 10). În el mărturisim că „Domnul este Iisus" (1 Cor. 12, 3) și îndrăznim, odată cu Isus, să-l numim pe Dumnezeul inaccesibil nouă *Avva*, „Părinte" (Rom. 8, 15). Duhul ne revelează bunătatea Tatălui, o paternitate jertfelnică și eliberatoare. El dilată omul în imensitatea Trupului lui Hristos, taină a „Omului Unic". În același timp, Duhul îl așază în acest punct de unificare și de transparență care este „inima-suflet". Hristos ne „pneumatizează" și Duhul ne „cristifică"; până la această identitate a celor doi pe care o sugerează Sfântul Apostol Pavel atunci când vorbește despre faptul că „Domnul este Duh"[53]:

---

51. P. Florenski, *L'Iconostase*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1992, p. 133.

52. *„En pantí eucharisteíte"*, 1 Tes. 5, 18.

53. 2 Cor. 3, 17, *cf.* Boris Bobrinskoy, *Communion du Saint-Esprit*, Ed. de Bellefontaine, 1992.

În Sfinți, Duhul Sfânt devine tot ceea ce Scripturile spun vorbind despre Împărăția lui Dumnezeu: perla, bobul de muștar, apa, focul, pâinea, băutura dătătoare de viață, camera nupțială, Mirele, Prietenul, Fratele și Tatăl.[54]

Transformat astfel, omul este de acum înainte „săracul care îi iubește pe frații lui“[55]. În inima lui zdrobită, consolată, devenită în sfârșit „din carne“, legea este înlocuită de cerințele iubirii. „Roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curăția; împotriva unora ca acestea nu este lege“ (Gal. 5, 22–23). De aceea, „unde este Duhul Domnului, acolo este libertate“ (2 Cor. 3, 17).

Pentru cei care concep Biserica ca pe o avere și o repetiție, ca și pentru toți cei care o disprețuiesc în numele unui individualism așa-zis inspirat, rămâne dublul avertisment, în parte paulin:

Nu dezrădăcinați Duhul.
Nu înăbușiți Duhul.
Vină avântul înaripat, bucuros, al „veselei învățături“.[56]

UNITATEA ÎN TREIME

Acea *kénosis* a Fiului revelează Taina lui Dumnezeu Iubire. Acest dar de viață prelungește, înscrie în timp o schimbare inefabilă în sânul divinității, în însuși Dumnezeu, Unul nu exclude pe Celălalt, ci îl presupune. Unitatea lui Dumnezeu este atât de desăvârșită – „Supraunitate“ avea să spună Dionisie Pseudo-Areopagitul[57] –, încât nu este o singurătate închisă, ci comuniune; și deci izvor și bază a oricărei comuniuni.

Isus îl revelează pe Tatăl, al cărui Fiu și Cuvânt este el; el respiră imensul suflu al Duhului pe care ni-l împărtășește. El nu încetează să-și afirme unitatea – nu morală, ci ontologică – cu Tatăl, izvor al divinității. „Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște pe Fiul, decât numai Tatăl; nici pe Tatăl nu-l cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere“ (Matei 11, 27) sau „Toate mi-au fost date de către Tatăl meu și nimeni nu cunoaște cine este Fiul, decât numai Tatăl, și cine este Tatăl, decât numai Fiul și cel căruia voiește Fiul să-i descopere“ (Luca 10, 22). Așa

---

54. Simeon Noul Teolog, cuv. 90, cit. de V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1962, p. 122.

55. Expresie familiară lui Simeon Noul Teolog.

56. P. Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1975, p. 88.

57. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *op. cit.*, cap. 2, § 4, p. 81.

cum a subliniat Boris Bobrinskoi în *Misterul Treimii*[58], Isus nu există decât prin această cunoaștere pe care Tatăl i-o face despre el însuși, nu se cunoaște decât în relație cu Tatăl. El îi învață pe ucenicii săi – și acesta este miezul învățăturii lui – să-l numească pe Dumnezeu: *Avva*, cuvânt de o incredibilă familiaritate. De aceea Pavel va putea scrie: „Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre care strigă: *Avva*, Părinte!" (Gal. 4, 6). Desigur, această denumire începea să se contureze în iudaismul contemporan, unde găsim „Tatăl Nostru" (*Abinou* în ebraică, *Abunan* în aramaică), câteodată chiar *Avi*, „Tatăl meu". Dar ar fi părut necuviincios, chiar ca o blasfemie, să-i spui lui Dumnezeu, cel întreit în sfințenie, la care te gândești cu înfricoșare și tremur, „*Avva*", un diminutiv atât de copilăresc, atât de puțin „tainic" – adică, nu fără respect, „Tăticule". Cuvântul acesta, spune Boris Bobrinskoi, exprimă ființa filială a lui Hristos, taina aceasta în inima lui Dumnezeu care dezvăluie chemarea încrezătoare a unui copil. Este ca și cum s-ar fi deschis monada divină, revelând o viață secretă care este iubire. Dumnezeu Cel Unic nu este singur.

Tatăl îl face pe Fiul său să existe în veșnicie, Celălalt al său, în Duhul său. Am spus de mai multe ori că însăși existența lui Isus este o existență în Duh. În „Cuvântarea de despărțire", Isus promite să trimită oamenilor un alt „Paraclet":

> Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor să vă dea vouă ca să fie cu voi în veac, / Duhul Adevărului [...], [care] în voi va fi! (Ioan 14, 16–17).
>
> Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu (Ioan 14, 26).
>
> Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine (Ioan 15, 26).

Revelația trinitară se înscrie în rugăciunea învățată de ucenici de la Isus, Tatăl Nostru. Într-adevăr, primele trei cereri invocă cele trei Persoane divine, așa cum a observat, printre alții, și Sfântul Maxim Mărturisitorul[59]. Căci Hristos a „sfințit Numele"[60] până la moartea pe o cruce, și Împărăția lui Dumnezeu se identifică cu Duhul.

Trinitatea constituie astfel rodnicia inepuizabilă a Unității, adică a Tatălui. De la ea vin orice unificare și orice diversificare. Datorită ei „toate lucrurile

---

58. B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité*, Paris, Le Cerf, 1986, pp. 86 și urm.

59. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl Nostru către un iubitor de Hristos*, trad. Pr. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 2, Sibiu, Tip. Arhidiecezană, 1947, pp. 253–285; n. tr.].

60. „Îndumnezeirea Numelui", *Kidouch hașem* înseamnă darul vieții, martiriul.

sunt unite și distincte, identice și opuse, asemănătoare și neasemănătoare, contrariile comunică și elementele unite nu pot fi confundate"[61], Grigorie de Nazianz evocă Treimea ca pe mișcarea nemișcată prin care Unul nu rămâne închis în singurătatea lui și nici nu se pierde în efuziuni panteiste.[62] Însăși plenitudinea sa implică prezența în el a Celuilalt, deopotrivă egal în nesfârșire, și totuși deloc exterior. „Al Treilea", Celălalt care nu este Altul, asigură coincidența unității absolute cu diversitatea absolută!

Fiecare Persoană nu este deci o parte din Divinitate, o substanță, ci o modalitate unică, incomparabilă de a primi și de a da unitatea divină, o modalitate unică, incomparabilă de a fi Dumnezeu. „Fiecare persoană conține unitatea prin relația sa cu alții nu mai puțin ca prin relația cu sine însuși."[63] Izvorul divinității, principiul unic al Fiului și al Duhului, „vlăstare divine ale Divinității născătoare, [...] florile Ei"[64], este Tatăl. Biserica veche nu vorbea niciodată despre „Dumnezeu" în general, un Dumnezeu în care se distingeau apoi Persoanele. Ea vorbea despre Tatăl, ținând cont de faptul că numele de Tatăl este superior chiar numelui de Dumnezeu.

Faptul că Tatăl este principiul insondabil al Trinității nu înseamnă că se bucură de vreo superioritate. El dă Fiului Său, Celălalt al Său, tot ce are el, tot ce este el și în el așază Duhul Său, prin care ei se iubesc și se veselesc împreună: „Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine", spune Isus (Ioan 14, 11) și apoi, adresându-se Tatălui: „Și toate ale Mele sunt ale Tale, și ale Tale sunt ale Mele" (Ioan 17, 10). După chipul paternității divine, „paternitatea spirituală" împărtășește Duhul cu viață și libertate. În *Frații Karamazov*, Dostoievski a arătat că numai această paternitate poate trece peste dialectica „stăpânului" și a „sclavului", opunându-se paternității degenerate, devenită tiranie și concurență pentru copii; chip idolatric denunțat cu violență de Ernst Bloch, care propovăduiește revolta împotriva demiurgului. Berdiaev, în spiritul lui Dostoievski, afirmă că revolta împotriva lui Dumnezeu nu este decât o neînțelegere, căci nu te poți revolta decât în numele adevăratului Dumnezeu, acela care se revelează în Hristos.[65]

Misterul divin este, de asemenea, dincolo de opoziția dintre masculin și feminin, el depășește și integrează simbolistica unuia și a celuilalt. *Biblia* atestă în mai multe rânduri blândețea maternă a lui Dumnezeu, ea vorbește despre măruntaiele sale de „îndurare", în sens uterin. Spiritul, *rouah*, este adesea

---

61. Denys l'Aréopagite, *op. cit*, cap. 4, §7, p. 85.
62. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, 54, *La Sfintele Paști*, PG 36, 628.
63. Ioan Damaschinul, *Despre dreapta credință*, cap. 2, §8.
64. Denys l'Aréopagite, *op. cit.*, cap. 2, §7.
65. N. Berdiaev, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Paris, Buchet-Chastel, 1958, p. 75.

feminin. Ioan vorbește despre „sânul Tatălui“ (Ioan 1, 18). Dumnezeu este deci mamă și tată în același timp. Clement Alexandrinul scrie: „Ceea ce este negrăit în Dumnezeu este Tată, iar ceea ce este milă în Dumnezeu a ajuns inimă de mamă, iar din pricina dragostei sale a ajuns să aibă simțămintele femeii.“[66] Totuși, predominanța ultimă a unui simbol patern marchează chemarea la o comuniune fără confuzie. Predominanța ultimă a unui simbol matern, cum este adesea cazul în India, mi se pare că ar indica mai degrabă o fuziune a matricei, în care s-ar distruge persoana. Fără îndoială că din acest motiv Hristos este bărbat, și nu femeie, asumându-Și întreaga omenire (ceea ce înlătură „sciziunea“ sexuală)...

La Cincizecime și în perpetua Cincizecime a Bisericii, Tatăl dă Duhul „în numele“ lui Hristos și Duhul este „Duhul Fiului“, „Duhul lui Hristos“. Occidentul creștin, după Sfântul Augustin, a insistat asupra acestui adevăr fundamental. El a privit cu atenție mișcarea de „consubstanțialitate“ divină care merge de la Tatăl la Fiul, apoi (în sens logic, și nu cronologic) de la Tatăl și de la Fiul la Duhul Sfânt, care ni-l împărtășește nouă și ne asociază la această lucrare. Totuși, Sfântul Augustin precizează că, dacă Duhul vine „și de la Fiul“ (*Filioque*), El vine *principaliter* de la Tatăl, care rămâne singurul principiu al Treimii.[67]

Răsăritul creștin a pus în valoare în mod simultan actul de dăruire a Cuvântului prin Duhul Sfânt. Căci prin Duhul Sfânt s-a întrupat Cuvântul, prin el se face prezent în Biserică, prin el Cuvântul „vizitează“ tainic toate cele ale îndumnezeirii și toate cele ale omenescului. Astfel, relația Fiului cu Duhul Sfânt apare ca o lucrare reciprocă. Duhul vine de la Tatăl, sălășluiește în Fiul și îl face cunoscut. Fiul se naște de la Tatăl în Duhul Sfânt și îl împărtășește. Găsim deja la Sfinții Părinți, cu mult înainte de controversele care vor înăspri și vor caracteriza totul, formulările în ciornă care vor permite armonizarea apropierii dintre cele două păreri, răsăriteană și apuseană, referitoare la „purcederea“ Duhului Sfânt. În secolul al III-lea, de pildă, Dionisie al Romei notează că Duhul purcede de la Tatăl *în* Fiul[68]. Un secol mai târziu, Atanasie scrie:

> Duhul nu este exterior Cuvântului, ci, fiind în Cuvânt, El este prin Acesta în Dumnezeu [adică în Tatăl].[69]

---

66. Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mântui?*, 37, [în *Scrieri*, partea I, trad. de Pr. D. Fecioru, PSB, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 59 – n. tr.].

67. De ex., *De Trinitate*, XV, 25, 47, PL 42, 1094–1095.

68. Text citat de Atanasie din Alexandria în *Scrisoare despre hotărârile Conciliului de la Niceea*, 26, PG 25, 461–462.

69. Atanasie din Alexandria, *A treia scrisoare către Serafion*, PG 26, 633 A.

Și încă:

> Sfânta și Preafericita Treime este indivizibilă și simultană cu ea însăși. Din momentul în care se vorbește despre Tatăl, sunt prezenți Cuvântul său și Duhul care este în Cuvânt.[70]

Ne putem întreba dacă polemicile ulterioare, fără măsură, nerușinate nu au luat naștere dintr-o uitare parțială a „logicii“ unitrinitare, în folosul unor sistematizări binare. Căci, trebuie să amintim, a spune că Duhul purcede de la Tatăl înseamnă a-l numi și pe Fiul în același timp, înseamnă a spune: Duhul purcede de la *Tatăl Fiului*. Și a spune că Fiul este „născut“ de Tatăl înseamnă a-l numi în același timp și pe Duhul Sfânt, acest Suflu care poartă Cuvântul și sălășluiește în el. Să nu uităm nici aceste două observații fundamentale, prima a Sfântului Ioan Scărarul, a doua a Sfântului Maxim Mărturisitorul:

> Dumnezeu este iubire. Acela care ar vrea să-l definească ar fi ca un orb care vrea să numere firele de nisip ale mării.[71]

> Chiar dacă Divinitatea care este dincolo de toate este slăvită de noi ca Treime și Unitate, ea nu este nici trei, nici unu pe care le cunoaștem ca numere.[72]

Un text din Sfântul Apostol Pavel a fost comentat fără oboseală de prima teologie creștină: este „un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți“ (Ef. 4, 6). Tatăl este Dumnezeu „peste toate“, Fiul întrupat Dumnezeu cu noi, Logos care structurează lumea prin cuvintele Lui creatoare „prin toate“. În sfârșit, Duhul este Dumnezeu „întru toți“, Suflul care dă viață și duce orice lucru la desăvârșirea lui. Astfel putem face o experiență trinitară prin observarea plină de iubire a celui mai mărunt lucru. Un fir de iarbă, prin însăși existența lui, ne trimite la Tatăl, structura lui, pe care o analizează știința, la Cuvânt, mișcarea lui spre floare și fruct, la Suflul de viață și de frumusețe – și aici arta este invitată la slăvire.

Și, mai ales, presimțim această taină în orice întâlnire adevărată. Ne putem întreba, pe bună dreptate, dacă, în istoria profundă a omenirii, revelația trinitară nu desăvârșește pe aceea a Persoanei și a Iubirii, schițată peste tot, în *Biblie* în mod deosebit. În Hristos se realizează unitatea ontologică a omenirii, în timp ce, după cum am mai spus, Hristos preferă pe fiecare. Duhul Sfânt asigură comuniunea tuturor, sporind în același timp unicitatea fiecăruia.

Așa se face că persoana umană nu poate fi niciodată, în cele din urmă, o parte dintr-un tot. După chipul Persoanei divine pe care o întâlnește în

70. Atanasie din Alexandria, *Prima scrisoare către Serafion*, PG 26, 565 A.
71. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, 30, 2.
72. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre numele divine*, 13, PG 4, 412.

Hristos, persoana umană este chemată să devină o modalitate unică prin care să existe întregul umanității și al Universului, primindu-l pentru a-l da. Această viziune tainic trinitară a devenit, fără îndoială, fermentul istoriei, în care se încrucișează astăzi în mod dureros unificarea planetei și căutarea diferențelor.

Și mai mult: revelația Treimii s-a desfășurat și se desfășoară încă în istorie, așa cum a remarcat Sfântul Grigorie de Nazianz:

> *Vechiul Testament* l-a făcut cunoscut cu claritate pe Tatăl, și în mod nedeslușit pe Fiul. *Noul Testament* l-a revelat pe Fiul și a insinuat dumnezeirea Duhului Sfânt. Astăzi, Duhul trăiește printre noi și se face cunoscut tot mai limpede. [...] Ar fi bine ca prin adunări parțiale și, cum spunea David, prin ascensiuni din slavă în slavă splendoarea Treimii să radieze din aproape în aproape.[73]

Totuși, pentru Grigorie nu această desfășurare constituie Treimea, simultaneitatea trinitară se înscrie în istorie după o „economie" inspirată și nu se poate aplica principiul că Treimea transcendentă este în mod necesar identică cu Treimea economică!

Grigorie de Nazianz a trăit în secolul al IV-lea. În secolele precedente, „modaliștii" au vrut să „explice" Treimea ca pe trei moduri, trei expresii „succesive" ale lui Dumnezeu în devenirea umanității: Tatăl fiind Dumnezeu ca creator, Fiul ca izbăvitor, Duhul ca sfințitor. Tema aceasta revine în forță în Evul Mediu, la trecerea din secolul al XII-lea spre al XIII-lea, odată cu monahul calabrez Gioacchino da Fiore: el anunța, în fața avântului ordinelor cerșetoare (poate și a harismei bizantine), venirea apropiată a erei Duhului. Aceasta ar fi trebuit să constituie sfârșitul Bisericii *Noului Testament*, al Bisericii preoților însărcinați să administreze „chipuri" și a căror misiune se încheia. Urma să vină timpul „Evangheliei veșnice" despre care vorbește Apocalipsa.

Utopia aceasta a lui Gioacchino da Fiore rămâne medievală. Era visul unei societăți de contemplativi. În epoca modernă, tema a devenit gnostică și revoluționară. Prin mesianismul marxist aprofundat în marxismul ezoteric al Școlii de la Frankfurt, ea a reintegrat astăzi teologia. Moltmann, în special, încearcă să gândească Treimea „ca pe o istorie escatologic deschisă": Dumnezeu apare într-o devenire trinitară, transformările sale se exprimă în eliberările omului. „Credința Exodului" înseamnă Tatăl ca viitor. Isus este „profetul și renovatorul vechii *făgăduințe*", dar și *Noul Testament* rămâne dominat de „categoria făgăduinței". În Duhul Sfânt trebuie să se afirme nădejdea escatologică.[74]

---

73. Grigorie de Nazianz, *A cincea cuvântare teologică*, 31, 26, PG 36, 161–164.

74. Citat de Henri de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, vol. II: *De Saint Simon à nos jours*, Paris, Lethielleux, 1981, p. 442.

Mai profundă pare să fie gândirea marilor filozofi religioși slavi, polonezul Adam Mickiewicz, rușii Vladimir Soloviov și Nikolai Berdiaev. În loc să opună, așa cum fac cei mai mulți dintre adepții lui Gioacchino da Fiore, Biserica lui Petru, depășită, și pe aceea a lui Ioan, care va veni, Mickiewicz și Soloviov visează la integrarea lor, care ar face posibilă depășirea „pietrificării" răsăritene și a „putrefacției" apusene în același timp. Dacă în ciuda unor aparențe găunoase cupola Sfântului Petru crapă și se dărâmă, trebuie să o susținem și, în același timp, să o deschidem în spiritul lui Ioan. În ceea ce îl privește pe Berdiaev, el spune că Dumnezeu s-a dat cu totul omului în Hristos și că acum așteaptă libera revelație a omului, răspunsul lui creator în Duhul Sfânt. Dar aceste timpuri ale revelației omului se deschid în Hristos, în Duh și în libertate:

> Iată regula noastră de credință, fundamentul edificiului, tăria modului nostru de a fi.
> Articolul unu: Dumnezeu Tatăl, necreat, nemărginit, de nevăzut, Dumnezeu, Creator al Universului.
> Articolul doi: Cuvântul lui Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, Hristos, Domnul nostru, care le-a apărut profeților [...] după timpul și voia Tatălui; prin care toate s-au făcut; care, la sfârșitul timpurilor, ca să recapituleze toate lucrurile, s-a făcut om printre oameni, vizibil și palpabil, ca să distrugă moartea, să facă Viața să țâșnească și să realizeze deplina comuniune a omului cu Dumnezeu.
> Articolul trei: Duhul Sfânt, prin care au proorocit profeții, Părinții au avut revelații, drepții au fost conduși pe calea dreptății și Care la sfârșitul timpurilor a fost răspândit asupra umanității într-un alt fel, ca să-l reînnoiască pe omul de pe tot pământul în vederea unirii lui cu Dumnezeu.[75]

Cea mai bună imagine pentru a-l evoca pe Tatăl, spune „un călugăr al Bisericii răsăritene", este aceea a „inimii": „Fiecare bătaie a acestei inimi este un elan prin care Tatăl se dă. Aceste bătăi trimit spre noi sângele Fiului, adus la viață prin Suflul Duhului."[76] Oamenii sunt chemați să participe la ritmul acestei inimi.

Totuși, decât să speculăm asupra Treimii, poate că ar fi mai bine, după cum sugerează Jean Delumeau[77], să privim cu atenție acest simbol pregnant de frumusețe pe care îl constituie celebra icoană a lui Rubliov. Subiectul ei este ospitalitatea lui Avraam, primind, sub stejarul de la Mamvri, trei „oameni" sau trei „îngeri", despre care Facerea zice câteodată că, într-adevăr, erau trei, câteodată unul și că era vorba de Domnul. Rubliov înlătură anecdota, face să dispară personajele umane, îi păstrează doar pe cei trei îngeri. În planul din spate sunt schițate o stâncă, simbol al Duhului care țâșnește din Isus ca

---

75. Irénée de Lyon, „Démonstration de la prédication apostolique", *Sources chrétiennes*, nr. 62, pp. 39–40.

76. Un moine de l'Église d'Orient, *Jésus, simples regards sur le Sauveur*, Éd. de Chévetogne, 1959, p. 144.

77. J. Delumeau, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1986, pp. 147–148.

apa din stâncă, un copac, simbol al lui Hristos, deoarece Crucea este noul Arbore al Vieții, o casă, Biserica, casă a Tatălui, în centrul compoziției, pe masă, adevărat altar în jurul căruia stau Cei Trei, o cupă cu hrana pe care Avraam o oferă musafirilor lui: simbol al Mielului jertfit de la începutul lumii, și în special al Euharistiei. Se pare că îngerul din mijloc face aluzie la Hristos: veșmintele lui, cenușiul pământului și albastrul cerului, evocă unirea celor două naturi prin întrupare. Și pomul în spatele lui. Tatăl pare a fi simbolizat prin îngerul din stânga (stânga aceluia care privește icoana); veșmântul lui diafan, de un albastru translucid amestecat cu auriu pal, sugerează principiul inaccesibil al Treimii. Și, deasupra lui, în singura verticală pe care o găsim observând atitudinile Celor Trei, casa. Principiu de nepătruns, poate doar prin jertfa Fiului Său: și el binecuvântează cupa, iar chipul său, chiar prin pacea pe care o respiră, este deosebit de îndurerat. Dar Tatăl privește mai ales la îngerul din dreapta, al cărui veșmânt verde, culoarea vieții care se naște, primăvăratică, semnifică Învierea: simbolul Duhului „dătător de viață" care îl va învia pe Hristos și va împărtăși lumii viața. Chipul lui are o putere adolescentină, semn al veșnicei tinereți. Însuși ritmul icoanei exprimă veșnica mișcare de iubire a Treimii. O schemă circulară unifică într-un tot indisolubil cele trei Persoane. Un joc subtil de curbe și contracurbe îi unește și evocă o imanență reciprocă. În timp ce îngerul-Logos și îngerul-Duh se înclină înspre Tatăl într-o mișcare circulară, îngerul „patern" are bustul aproape vertical: „monarhia"[78] Tatălui... Pe masa-altar este inserat discret, sub cupa jertfei, un volum dreptunghiular: Pavel Evdokimov sugerează că este simbolul lumii care nu poate exista decât sub protecția Mielului.[79]

Plenitudinea inepuizabilă a sensului, frumusețea spirituală a chipurilor, euritmia liniilor, culorile ușoare, transparente, eliberate de umbre, jocul perspectivelor multiple care ne scoate din lumea reală, toate fac din această icoană simbolul tinereții, al frumuseții, al iubirii care răstignește, răstignită și biruitoare a lui Dumnezeu Cel în Treime.

ELABORAREA ÎNVĂȚĂTURII DE CREDINȚĂ

În primele opt secole, atunci când s-a întâlnit cu filozofii greci și cu spiritualitățile Orientului Mijlociu, creștinismul a trebuit să se definească. Marii autori creștini din această perioadă, Părinții Bisericii, oferă o capacitate de sinteză care după aceea nu a mai fost întâlnită decât arareori. Ei sunt preoți – mulți dintre ei au fost episcopi – care au dat formă liturghiei euharistice sau

78. În sens etimologic: „principiul unic".

79. P. Evdokimov, *L'Art de l'icône, théologie de la beauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 210.

au contribuit la imensa creație imnografică produsă atunci; au comentat pe larg Scriptura pentru popoarele lor și au dezvoltat gândirea pe baza credinței; mulți dintre ei au avut o activitate socială deosebită, afirmând că pământul nu aparține decât lui Dumnezeu; mulți dintre ei, de asemenea, au apărat, chiar cu prețul vieții lor, independența Bisericii față de Imperiul pretins creștin. Pătrunși de taina pascală, ei au răscolit gândirea indo-europeană insistând pe dialectica creatului și necreatului, precizând tema persoanei în comuniune și unitatea în Hristos a divinului cu umanul fără separație și fără amestec. În decursul secolului al IV-lea, Biserica a trebuit să facă față unei erezii majore, arianismul (legat de numele unui teolog din Alexandria, Arie). Această erezie care, simplificată, s-a ivit deseori în istoria creștinismului, îl simplifica și atrăgea mulțimile care veneau la biserică – dar arareori la botez – prin conformismul politic, de după „convertirea" lui Constantin. Pentru Arie, Isus, chiar dacă ilustra apogeul umanității, era considerat numai o creatură, receptacul al Cuvântului, el însuși principiu creat al Universului.

Reunit pentru a răspunde acestei sfidări, primul sinod ecumenic a adunat la Niceea, în anul 325, mai bine de trei sute de episcopi, veniți din toată lumea creștină. El afirmă sau, mai degrabă, reamintește unitatea fundamentală, ontologică a lui Hristos și a Tatălui său – „Eu și Tatăl una suntem": Fiul este *homooúsios*, „consubstanțial" Tatălui, este Cuvântul veșnic Care S-a întrupat, acoperind distanța dintre Dumnezeu și om prin iubirea lui.

Pentru a echilibra și a completa dogma de la Niceea, Părinții capadocieni, Vasile cel Mare, prietenul lui, Grigorie de Nazianz, și fratele lui mai mic, Grigorie de Nyssa, au realizat o lucrare foarte anevoioasă. Ei au sugerat taina Persoanei la cel mai înalt nivel, acela al existenței divine (și deci în omul înrădăcinat în Hristos, ca bază și ca proiect). Ipostasul (adică persoana în sens teologic, și nu psihologic) se naște din antinomia și complementaritatea unității și a deosebirii. În Dumnezeu este „un mod de existență" unic al esenței, al cărei izvor este Tatăl. În anul 381, primul sinod de la Constantinopol, considerat mai târziu al doilea sinod ecumenic (nu reunea decât episcopatul răsăritean), a condamnat definitiv arianismul și în special ultima sa formă, care nega divinitatea Duhului Sfânt. Lucrul acesta este sugerat într-un limbaj nu speculativ, ci de slavă liturgică, așa cum o făcuse Sfântul Vasile cel Mare în lucrarea sa *Tratat asupra Sfântului Duh*. În anul următor membrii sinodului au trimis episcopilor din Apus, reuniți la Roma, o scrisoare sinodală în care acea „distincție-identitate" a esenței una și a celor trei Persoane era afirmată cu claritate.

„Credo"-ul de la Niceea a fost deci completat de acest nou sinod. Așa s-a constituit *Crezul*, numit niceo-constantinopolitan, care, pentru majoritatea creștinilor, rămâne și astăzi expresia privilegiată a credinței lor:

Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul,
Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute
Şi într-unul Domn Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toţi vecii, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, iar nu făcut, Cel de o fiinţă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut;
Care pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi S-a făcut om;
Şi S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponţiu Pilat, şi a pătimit şi S-a îngropat;
Şi a înviat a treia zi, după Scripturi; Şi S-a înălţat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui;
Şi iarăşi va să vină cu slavă să judece viii şi morţii, a Cărui Împărăţie nu va avea sfârşit;
Şi întru Duhul Sfânt, Domnul de viaţă Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, care a grăit prin prooroci.
Într-una, sfântă, sobornicească şi apostolească Biserică;
Mărturisesc un Botez spre iertarea păcatelor;
Aştept învierea morţilor
Şi viaţa veacului ce va să vie. Amin.

Din secolul al V-lea, noua etapă a elaborărilor patristice în domeniul hristologiei se centrează pe divino-umanitate, adică pe unirea divinului cu umanul în Hristos. Reprezentanţii Şcolii din Antiohia insistau pe umanitatea lui Isus, cei ai Şcolii din Alexandria, pe divinitatea lui. Primii vedeau în Hristos în special pe Adam cel de pe urmă, Omul desăvârşit, care devine, prin insuflarea Duhului, templul divinităţii. Exista aici riscul unei „împreunări" nesigure, mai ales morale, între divin şi uman. La Alexandria, Sfântul Chiril (376/380–444), adevărat „faraon" al Egiptului creştin, aspru şi şiret, dar teolog desăvârşit, sublinia că subiectul umanităţii lui Hristos este o Persoană divină. Pe Cruce Dumnezeu a suferit moartea în trup: concepţie tainică a umanităţii lui Hristos, îndumnezeit de focul divinităţii şi deci cu adevărat îndumnezeitor pentru noi. Exista riscul unei înecări a umanităţii de către divinitate, al unei îndumnezeiri unilaterale care acordă prea puţină însemnătate libertăţii creatoare a omului.

O sinteză între Antiohia şi Alexandria s-a realizat cu ocazia sinodului de la Efes, în care Biserica a văzut, cu oarecare detaşare, un al treilea sinod ecumenic. Condus cu asprime, în 431, de către Chiril, care a refuzat să-i aştepte şi pe reprezentanţii Antiohiei, sinodul acesta a condamnat gândirea nesigură şi subtilă a arhiepiscopului de Constantinopol, Nestorie. Acesta refuza să o numească pe Maria „Maica lui Dumnezeu", *Theotókos*, şi nu vedea în ea, într-o perspectivă antiohiană radicalizată, decât pe mama omului Isus. Sinodul a proclamat-o pe Maria *Theotókos*, într-o perspectivă în întregime hristologică: Persoana Cuvântului este subiectul copilului de la sânul, apoi din braţele Fecioarei. Doi ani mai târziu, antiohienii au acceptat această definiţie, precizând deplina umanitate a copilului.

Opoziția față de „nestorianism" a dus la un exces invers. După moartea Sfântului Chiril al Alexandriei, care folosea deja acest vocabular, dar cu multă claritate, teologii egipteni au afirmat natura unică a lui Hristos, iar acest „monofizism", într-o primă etapă, îl izola pe Hristos de ceilalți oameni și îneca, de parcă ar fi fost o picătură de parfum, umanitatea sa în oceanul divinității sale.

Răspunsul a fost dat de al patrulea sinod ecumenic, care s-a reunit, la Calcedon, în anul 451 și a făcut posibilă cea mai fructuoasă colaborare dintre creștinătatea din Răsărit și cea din Apus. Papa Leon I a trimis o scrisoare hotărâtoare și sinodul a exclamat: „Petru a vorbit prin gura lui Leon!"; acest lucru nu a împiedicat sinodul să examineze liber problema, considerând „tomul" (mesajul) lui Leon un document important, dar nu definitiv. Până la urmă, formulele latine au fost incluse în definiție; fiecare natură a lui Hristos, divină și umană, își păstrează proprietățile, dar accentul este pus în mod simultan pe unitatea personală a lui Hristos. Astfel, acea „distincție-identitate" esență-ipostas, devenită fundamentală în limbajul trinitar, era introdusă în hristologie. Respectând Taina, definiția de la Calcedon nu spune ce este unirea în Hristos a umanității și divinității, ci precizează doar ceea ce nu este această unire. Cele patru adverbe care o sugerează încep, fiecare, prin prefixul de negație *a*: *asynchytós* – „neamestecat, de neconfundat"; *atreptós*, „neschimbat"; *adiairetós*, „de neîmpărțit"; *achoristós*, „de nedespărțit". Nici Dumnezeu împotriva omului sau absorbindu-l; nici omul împotriva lui Dumnezeu sau despărțindu-se de el; ci divino-umanitatea care face posibilă, în Hristos, împărtășirea oamenilor din modul de existență divin, căci Hristos, „consubstanțial" Tatălui și Duhului Sfânt în divinitatea sa, este „consubstanțial" oamenilor în umanitatea sa.

> ...Noi mărturisim toți în mod unanim un singur și același Fiu, Domnul nostru Isus Hristos, Același desăvârșit în dumnezeirea lui și Același desăvârșit în umanitatea lui, Același Dumnezeu adevărat și om adevărat, suflet spiritual și trup consubstanțial Tatălui după dumnezeirea Lui, consubstanțial nouă, tuturor, după umanitatea Lui, [...] unul și același Hristos, Fiu, Domn, Unul născut, recunoscut în cele două naturi neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit, fără ca unirea să înlăture cu ceva deosebirea naturilor, ci fiecare păstrând modalitatea proprie de a fi și întâlnind-o pe cealaltă într-o unică persoană, sau unic ipostas [...] care este Unicul și Același Domn Isus Hristos, Fiul, Unul născut, Dumnezeu Cuvântul...

Reacția față de sinoadele de la Efes și Calcedon a provocat schisme majore în Răsăritul creștin, care abia în zilele noastre încep să dispară. „Nestorianismul", mai apropiat de izvoarele antiohiene decât de Nestorie însuși, a fost adoptat de Biserica Persiei, care în felul acesta nu a mai putut fi bănuită de vreo colaborare cu „romanii".

Umanist, dar de un umanism deschis, „nestorianismul" a dat mari mistici, ca Isaac Sirul și Ioan de Dalyatha – influența lor asupra sufismului care lua

naștere a fost foarte importantă –, și mari literați – după cucerirea musulmană, aceștia au jucat un rol important în prima civilizație arabă, traducând corpusul scrierilor filozofice și științifice grecești. „Biserica Răsăritului" se angajează atunci într-o uimitoare aventură misionară, respectând totuși culturile locale, în inima Asiei, ajungând până în Tibet, în China și în Mongolia. Această expansiune a fost zădărnicită în secolul al XIV-lea de persecuțiile lui Tamerlan. Biserica nestoriană nu mai viețuiește astăzi decât în Orientul Mijlociu, în special în Irak, și în Statele Unite, în urma emigrărilor masive din aceste părți. Studiul ei asupra lui Hristos, care pleacă de la omul desăvârșit la Cuvântul întrupat, ar putea fi important pentru dialogul cu iudaismul și cu islamul.

Dimpotrivă, separarea dintre „calcedonieni" și „ne-calcedonieni" mai mult sau mai puțin, tot mai puțin „monofiziți", se face în interiorul Imperiului romano-bizantin. Rezultat al impactului a două sisteme conceptualiste, cuvântul *phýsis* desemna, pentru monofiziți, viața divino-umană a lui Hristos, în unitatea Lui, și nu natura divină sau natura umană. Particularitate armeană, siriacă sau coptă în fața elenismului; răscoala săracilor împotriva fiscalității bizantine și a marilor proprietari care vorbeau grecește, toate acestea explică consolidarea bisericilor ne-calcedoniene în Armenia, Siria, Egipt, Etiopia. În ce privește biserica din India de Sud, aceasta avea să treacă, din rațiuni de pur oportunism, de la nestorianism la monofizism, ceea ce dovedește caracterul din ce în ce mai superficial și mai social al acestor schisme. Într-o zi totul va ajunge să se completeze.

Într-o a treia fază, elaborările care au urmat Sinodului de la Calcedon constituie un fel de explorare a divino-umanității. Dialectica unității și a dualității în Hristos – împărații, până la sfârșitul secolului al VII-lea, au favorizat tematica unității în dorința de a-i ralia pe monofiziți, care puteau deschide porțile musulmanilor, în timp ce Biserica insistă, împotriva acestor compromisuri, pe dualitatea și deplina realitate umană ale lui Hristos. Cel de-al cincilea sinod ecumenic (Constantinopol II, 533) reia aceste elaborări și, sub influența unui mare împărat și teolog în același timp, Iustinian, insistă asupra unității lui Hristos. Una dintre aceste afirmații fundamentale este că subiectul umanității lui Hristos este Cuvântul preexistent. Cuvântul se naște în mod uman, cunoaște ispitirea, suferă Patimile și moartea, așa încât în el are loc un imens schimb de vieți („împărtășirea idiomurilor"). Toate acestea implicând faptul că persoana în comuniune constituie izvorul și fundamentul ființei, și nu conținutul ei.

În același timp, sinodul a respins ispitele unui elenism orientalizat, cu iz gnostic, care putea fi observat în unele dintre ipotezele lui Origene, mare teolog din secolul al III-lea, ipoteze înăsprite și sistematizate de discipolii lui. Astfel sunt confirmate solemn bazele unei antropologii și ale unei cosmologii biblice: creație, *ex nihilo*, consistența proprie a creaturii, bunătate fundamentală a

materiei menită a fi transfigurată, și nu volatilizată. Sinodul afirmă, de asemenea, caracterul ireductibil al libertății umane și deci refuză o „apocatastază" (mântuire universală) de neînlăturat. În-truparea dă naștere unei antropologii unitare: „Un trup fără suflet nu este un trup, nici un suflet fără trup."[80] Sufletul este nemuritor nu prin el însuși, ci prin puterea Învierii, făgăduită și trupului. Răul nu este materialitatea, frumusețea și inteligența care scaldă cosmosul apar ca un argument major împotriva spiritualismului și dualismului de orice fel.

În schimb, așteptarea unei mântuiri universale care caracterizează gândirea lui Origene, certitudinea lui că Dumnezeu este îndelung răbdător pentru eliberarea fiecărui suflet au fost asumate de înalta spiritualitate patristică, înainte și după acest sinod, atât în Răsărit (de la Grigorie de Nyssa la Ioan Scărarul și Isaac Sirul), cât și în Apus (în special la Ambrozie al Milanului, dar deloc la Augustin, care îi disprețuia pe cei „milostivi"). Condamnată ca fiind un automatism al mântuirii, intuiția origeniană a fost reluată ca rugăciune și nădejde. Mântuirea universală devine sarcina celor mai mari sfinți, care știu că nu te mântuiești singur, ci în imensa comuniune a omenirii înviată în totalitate. Sfântul Isaac Sirul, un călugăr originar de pe malurile arabe ale Golfului Persic, pentru foarte scurt timp episcop de Ninive pe la anul 670, în Biserica siriacă nestoriană[81], subliniază că Dumnezeu nu poate crea un iad, că El nu poate să dea decât iubire. Desigur, „iubirea acționează în două feluri diferite: ea devine suferință la unii și bucurie la alții"[82], dar noi trebuie să fim atenți, atât pentru noi înșine, cât şi pentru toți, la irezistibila lucrare a Învierii: „Ce este gheena în fața harului Învierii?"[83] Evocând parabola fiului risipitor și pe aceea a lucrătorului din ceasul al unsprezecelea, Isaac exclamă:

> Unde este dreptatea lui Dumnezeu? În aceea că noi eram păcătoși și Hristos a murit pentru noi [...]. Oh! minune a bunătății Creatorului nostru! [...] Oh! nemăsurată bunătate pe care a învestit-o pentru a crea din nou existența noastră de păcătoși [...]. El îl ridică pe acela care l-a ofensat și l-a insultat [...]. Păcatul este că nu înțelegem harul Învierii. Unde este iadul, care să ne poată atinge? Unde damnarea care ne speria până acolo încât învingea bucuria iubirii lui Dumnezeu? Ce este infernul în fața harului Învierii, atunci când el ne va scoate de sub blestem, când va da acestui trup nevrednic veșmântul vredniciei, când va ridica la slavă pe omul căzut în iad?[84]

80. Iustinian, *Epistolă către Menas*, PG 86, 953 A.

81. Traduse în greacă în secolul al XI-lea, *Tratatele ascetice* ale Sfântului Isaac s-au răspândit în întreaga lume ortodoxă calcedoniană.

82. Isaac le Syrien, *Traités ascétiques* (trad. fr.), în *Œuvres spirituelles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, traité 84, p. 415.

83. *Id.*, tratatul 60, p. 325.

84. *Id.*, pp. 324–325.

Sfântul Isaac se ruga „chiar și pentru șerpi, chiar și pentru demoni“[85]. Începând cu anul 638, Imperiul face eforturi disperate să-i apropie pe monofiziți. Au fost impuse pentru aceasta unele compromisuri doctrinale: „monoenergismul“, apoi „monotelismul“ – o singură lucrare sau o singură voință, divină bineînțeles, în Hristos. Împotriva acestor concepții care compromit deplina umanitate a lui Isus și deci deplina umanitate a omului se ridică Sfântul Maxim Mărturisitorul (580–662), poate cel mai mare dintre Părinții Bisericii.

Născut, se pare, în Golan, călugărit de foarte tânăr, el fuge de invazia perșilor la Cartagina și apoi la Roma. Organizează, în 649, sinodul de la Lateran, care mărturisește două voințe, divină și umană, în Hristos, căci acesta „voia și lucra mântuirea noastră în mod divin și uman în același timp“. Arestat, exilat, apoi judecat și condamnat, în 662, i se smulge limba și i se taie mâna dreaptă. Moare la 13 august, în același an, într-o fortăreață din Caucaz, unde fusese surghiunit. El a realizat în Răsărit sinteza epocii patristice, dar în strânsă legătură cu Apusul – papa Martin I a fost arestat în aceeași perioadă și a murit deportat la anul 655. Știind să echilibreze sensul oriental al unității lui Hristos cu sensul occidental al dualității sale, Maxim Mărturisitorul, am putea spune, a fundamentat teologic caracterul ireductibil al libertății.

Meditând asupra agoniei lui Isus, el arată că voința umană a acestuia nu se întemeiază pe voința Tatălui, și cu atât mai puțin se opune ei, ci aderă la ea cu o iubire dureroasă. Dumnezeu, în Hristos, suferă omenește toate agoniile noastre, în așa fel încât umanul asumat de Cuvânt să participe activ la triumful asupra morții.

Omul este libertate. Dar libertatea lui „gnomică“ (libertate de alegere), individuală, blocată de *philautía* (egocentrism), investește în „patimi“, orgoliu și aviditate care iau naștere din „teama ascunsă de moarte“[86], elanul profund al spontaneității sale sau „libertate naturală“, care nu se poate desăvârși decât în comuniune. Prin existența Lui iubitoare și jertfelnică (ea nu schimbă ființa, ci modul de a fi al umanității ei), Isus restaurează această „libertate naturală“ și, fără să o contrazică vreodată, încearcă să înduplece, să atragă libertatea noastră individuală: prin *kértosis*, prin Crucea sa, ultimă dovadă a „iubirii sale nebune“.

În anii 680–681, sinodul al șaselea ecumenic, reunit la Constantinopol, este, ca și sinodul din Calcedon, rodul unei autentice colaborări a Bizanțului cu Roma. Sinodul înscrie în definițiile lui gândirea lui Maxim Mărturisitorul. El mărturisește existența în Hristos

> a două voințe sau acte volitive naturale și a două lucrări naturale, de nedespărțit, de neschimbat, de neconfundat [...]. Cele două acte volitive naturale nu sunt opuse – fie

85. *Id.*, tratatul 81, p. 395.
86. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 61, PG 90, 633.

să nu ajungă niciodată așa! –, ci actul de voință uman aderă la actul divin de voință, căruia nu-i este contradictoriu, nici nu i se opune, ci i se încredințează [...]. Noi slăvim în Același Domn Isus Hristos pe adevăratul nostru Dumnezeu, două energii naturale de nedespărțit, de neschimbat, de neconfundat, adică energia divină și energia umană. Așa cum spunea papa Leon: „*Agit enim utraque forma* [...]", și una, și cealaltă natură vor și lucrează ceea ce le este propriu în comuniune una cu cealaltă.

După cum se vede, este vorba despre o amplificare a dogmei din Calcedonia, ale cărei adverbe negative sunt reluate de câte două ori. Faptul că „voința" și „energia" relevă „natura" pune în evidență transcendența Persoanei. Umanitatea lui Hristos conține toată realitatea Sa. Este o reluare a tradițiilor antiohiană și latină, pentru a echilibra concepția alexandrină care se impusese la sinodul precedent. În dialectica elaborărilor sinodale, sinoadele al cincilea și al șaselea s-au adunat ca să afirme cu hotărâre: Cuvântul s-a făcut trup, Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat. În secolele al VIII-lea și al IX-lea, lupta împotriva imaginii, dusă de împărații „iconoclaști" cu sprijinul unei părți a clerului, traduce dorința unei secularizări antimonahice, icoana îndemnând la o aspirație ascetică ce riscă să îndepărteze importante angajări sociale.

Rod al unor complexe elaborări, al șaptelea sinod ecumenic, reunit la Niceea, ca și primul, în anul 787, a confirmat și a justificat legitimitatea imaginii și a venerării ei. Principalii apărători ai icoanelor, în special Ioan Damaschinul și Teodor Studitul, au subliniat că la baza ei stă Întruparea: Cuvântul este și Chipul consubstanțial al Tatălui, el nu numai că s-a făcut auzit, dar s-a făcut și văzut:

Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții, / Și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața de veci... (1 Ioan 1, 1–2).

Pentru Ioan Damaschinul, pe care imperiul musulman îl apăra de persecuțiile bizantine, fapt pentru care el nu se jena să-l critice cu asprime pe Mahomed, consecința ultimă a Întrupării este sfințenia materiei: „Nu ador materia, ci pe Creatorul materiei care pentru mine s-a făcut materie."[87] Această afirmație stă la baza constituirii unei arte creștine, posibilitatea de a șlefui materia după chipul Celui care a șlefuit-o pentru a lua Trup de la ea.

Or, locul unde lumina Duhului Sfânt poate, prin excelență, să transpară este chipul, destăinuit dincolo de măștile lui, într-o anticipare a transformării escatologice, transfigurare schițată deja prin sfințenie. Pentru Teodor Studitul, imaginea este sfințită în relația pe care o are cu persoana care îi este model. Ea face să iasă la iveală o asemănare, o prezență personală. Ceea ce reia definiția

87. Ioan Damaschinul, *Al doilea tratat în favoarea sfintelor icoane*, 14, citat de C. Schönborn, *L'Icône du Christ*, Paris, Le Cerf, 1986, p. 194.

sinodului: „Aceia care se uită cu atenție (la icoane) se înalță spre aducerea aminte și spre dorința prototipurilor lor. Cât despre sărutarea pe care o dau acestei icoane, este vorba, în credința noastră, de o venerare, și nu de un cult în sens strict, căci adorarea nu trebuie să se îndrepte decât spre natura divină." Icoana sugerează în om, Hristos, chipul lui Dumnezeu cu caracteristicile concrete ale unei individualități pământești; „Sfântul Chip" imprimat pe *Mandylion*-ul[88] legendar și plin de înțelesuri, la fel de important pentru aducerea aminte ca și vălul Veronicăi[89] în tradiția apuseană. Deci, înrădăcinate în Persoana lui Hristos, chipurile oamenilor se deschid asupra Împărăției lui Dumnezeu. Astfel, icoana, în atmosfera escatologică a liturghiei, anticipează metamorfoza ultimă a umanității, desăvârșită deja în Isus Hristos și asumată, atât cât se poate aici, pe pământ, de ființele sfințite.

88. Voal, imagine sau mantie pe care Hristos și-a imprimat chipul pentru a răspunde cererii regelui Abgar de Edessa.

89. De la adjectivul latinesc *verus* (adevărat) și substantivul grecesc *eikón* („imagine").

BIBLIA ȘI CREȘTINISMUL

de Jean Baubérot

Numele de „Hristos“ corespunde traducerii grecești a ebraicului *Mesia*. Hristos înseamnă uns sau „trimisul lui Dumnezeu“ și articulează termenul „creștinism“. Mesajul central al creștinismului constă deci în a spune că Isus este Hristos, trimisul lui Dumnezeu, acela care face cunoscută voia Tatălui și opera de mântuire a lui Dumnezeu. Relația unică dintre Dumnezeu și Hristos se exprimă în termenii de Tatăl și Fiul.

În mod concret, creștinii pot cunoaște ceea ce are legătură cu Hristos și cu Dumnezeu, pe care el îl revelează, prin intermediul unui ansamblu de cărți numite *Biblia* sau *Sfânta Scriptură*. *Biblia* creștină cuprinde două părți, fiecare calificată drept Testament – traducere a unui termen grec care înseamnă „legătură“ și care de fapt ne trimite la noțiunea ebraică de Legământ.

Vechiul Testament, nume dat de către creștini Scrierilor Sfinte ale evreilor, vorbește despre legământul stabilit de Dumnezeu cu poporul evreu, căruia îi aparține prin naștere Isus. Primii discipoli ai lui Isus, care erau evrei, au găsit în textele acestea vestirea venirii lui Isus Hristos și elementele pentru interpretarea vieții sale și a învățăturilor sale. Scrierile redactate chiar de primii creștini – scrisorile apostolilor (sau care le-au fost atribuite lor) trimise unor biserici (Epistole), povestiri ale slujirii lui Isus, destinate a fi citite în cadrul cultului (Evanghelii) – vor constitui *Noul Testament*: un nou Legământ îl împrospătează pe cel care exista deja, extinzându-l asupra omenirii.

De la bun început, *Biblia* creștină a făcut obiectul unei imense munci de interpretare, care a variat în funcție de timpurile în care a fost făcută și de curentele existente. Au apărut deosebiri în înțelegerea textului. Unele au dat naștere la conflicte, condamnări, rupturi adânci între cele trei mari confesiuni creștine (catolicismul, ortodoxia, protestantismul). În prezent, specialiști de confesiuni diferite lucrează adesea împreună pentru traducerea *Bibliei*, încercând să înțeleagă semnificația ei. Ceea ce nu împiedică însă existența în continuare a punctelor de vedere divergente, în special în ceea ce privește percepția asupra rolului *Bibliei* și, respectiv, al Bisericii, precum și o proliferare a abordărilor, dintre care unele nu sunt nici științifice, nici ecleziastice. Acest fapt arată că *Biblia* ocupă un loc important chiar în societățile secularizate.

DE LA CUVÂNT LA *SFÂNTA SCRIPTURĂ*: CANONUL BIBLIC

Biblia este o culegere de cărți care conțin izvorul credinței creștine. Culegerea presupune un acord în privința reunirii acestor cărți într-una singură – mai precis *Biblia* – și excluderea altor cărți care ar fi putut face parte din ea. Acest acord a dat „canonul biblic“, termenul „canon“ provenind dintr-un cuvânt ebraic însemnând „trestie“, „riglă de măsurat“. Din acest prim sens au luat naștere două întrebuințări metaforice: normă, regulă și listă, index de cărți. Aplicate *Bibliei*, cele două sensuri sunt legate, primul orientându-l pe al doilea: canonul biblic reprezintă o serie de cărți a căror autoritate este considerată normativă pentru creștini.

La începuturile creștinismului, termenul „evanghelie“ („veste bună“) nu se referă încă la scrieri speciale, ci la Cuvântul sau la mesajul mântuirii, enunțat în mai multe feluri de Isus în timpul vieții Sale și prin moartea Sa. Evanghelia lui Isus Hristos este aceea anunțată de el. Prin urmare, termenul „evanghelie“ desemnează, de asemenea, predica creștină și conținutul ei, în centrul căruia se află moartea și învierea lui Isus Hristos. Acesta este sensul în care termenul este folosit de cele mai multe ori în epistolele pauline, scrise către anii 50–60. Se vede aici grija cu care Pavel arată că Hristos a împlinit profețiile. Astfel, moartea și învierea lui s-au petrecut „după Scripturi“ (1 Cor. 15, 3). Scripturile ebraice furnizează deci cadrul interpretării apariției lui Isus Hristos.

Scripturile ebraice și Vechiul Testament *creștin*

Această colecție de scrieri religioase, care provin din epoci și de la autori diferiți, este compusă din trei părți: Legea, Profeții și Scripturile.

Legea sau *Tora*. Termenul acesta are pentru evrei aceeași intensitate ca termenul Evanghelie pentru creștini: el înseamnă ghid sau mesaj al mântuirii. Este vorba de primele cinci cărți din *Biblie*. Povestirile despre începuturi (facerea lumii, potopul...), viețile patriarhilor, cum este cea a lui Avraam, au fost plasate înaintea istoriei speciale a poporului lui Israel, ca un fel de introducere universalistă. Acest popor ia naștere din opera eliberatoare a lui YHWH (numele personal al Dumnezeului lui Israel), care îl ajută să iasă din Egipt, casa robiei. Lângă Sinai, el primește Legea lui Dumnezeu sau Decalogul (Cele zece Porunci). În timpul lungii călătorii prin deșert, el învață, din încercări și conflicte, să trăiască cu Dumnezeul lui. În perioada lui Ezdra (secolul al IV-lea î.Hr.), cele cinci cărți ale *Torei* (Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numerii, Deuteronomul), în forma lor definitivă, servesc drept lege comunității evreiești din sânul Imperiului Persan.

Profeții. Cărțile grupate sub acest titlu tâlcuiesc istoria poporului lui Israel începând cu Iosua (intrarea pe Pământul Făgăduinței) până la plecarea în exil

(Cartea lui Iosua, Cartea Judecătorilor și Cărțile Regilor, care sunt numite de unele tradiții creștine Cărțile istorice). Cărțile lui Isaia, Ieremia, Iezechiel și ale celor doisprezece „profeți mici“ reamintesc poruncile lui Dumnezeu, anunță suferințele care vor lovi poporul care se întoarce de la Dumnezeul lui și cuprind, de asemenea, promisiunea restaurării. Citite în sinagogi, alături de cărțile Legii, scrierile profetice au fost incluse între cărțile de referință.

Scrierile. Acest termen este numele foarte general al cărților care vor constitui al treilea grup al Scripturilor ebraice. Este vorba despre culegeri de rugăciuni, de cânturi, de proverbe, de precepte înțelepte, de povestiri care pot hrăni spiritualitatea. Printre acestea, Psalmii – de la care se va adăpa spiritualitatea creștină –, Pildele, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor, dar și Cartea lui Iov, Cartea Rut, Daniel etc. Aceste cărți circulau în comunitățile evreiești și puteau ocupa un loc și în cult. S-a impus, pe scară largă, folosirea liturgică a Psalmilor. Altele – precum Ecclesiastul sau Cântarea Cântărilor – puteau fi venerate sau lăsate deoparte în funcție de comunitate.

În secolele al III-lea și al II-lea î.Hr., Scripturile ebraice s-au constituit în cele trei mari părți (Legea, Profeții și Scrierile). Dar producerea de texte continuă într-un iudaism pe atunci foarte diversificat. Iudaismul din diaspora (comunitățile evreiești din afara Palestinei) are evoluția lui specifică, de foarte multe ori în dialog cu cultura greacă și câteodată divergentă față de cea a iudaismului numit palestinian. În secolul al III-lea î.Hr., Scripturile au fost traduse în grecește, la Alexandria. Versiunea aceasta, numită *Septuaginta*, propune o ordine diferită de prezentare a cărților profetice și a scrierilor. Ea cuprinde și unele cărți scrise direct în grecește.

În secolul I d.Hr., două evenimente decisive au marcat iudaismul: răscoala din Iudeea, cu distrugerea Templului de la Ierusalim de către romani, în anul 70; ruptura între iudaism și mișcarea discipolilor lui Isus, provenind din iudaism, care devine creștinism și produce propriile sale scrieri. Iudaismul fariseu este singurul care supraviețuiește distrugerii Templului.[90] În anul 90, autoritățile lui se reunesc la Jamnia: aici, ele suprimă din Scripturile lor cărțile cuprinse în *Septuaginta*, precum și alte texte, în special scrierile de tip apocaliptic, numite pe atunci „apocrife“ (adică „ascunse“, în sensul de „a nu fi oferite lecturii“).

Primele comunități creștine, care vorbesc grecește, citesc singurele Scripturi pe care le cunosc (actualul *Vechiul Testament*) în versiunea grecească a *Septuagintei*. Autorii cărților care vor deveni *Noul Testament* citează Scripturile în

90. Este unul dintre motivele care fac ca Evangheliile să fie atât de polemice, în multe dintre povestirile lor, când se referă la farisei.

versiunea aceasta. Într-adevăr, predica apostolică folosește pe larg Scripturile ebraice pentru a da autoritate propriului ei mesaj. Povestirile din Evanghelii îl citează în mai multe rânduri pe Isus, care spune: „este scris..., scris este" (Marc. 11, 17; Mat. 4, 4; Luc. 4, 4 etc.). Dar, în același timp, Isus Hristos este prezentat ca stăpânul Scripturilor („Ați auzit că s-a scris celor de demult [...]. Eu însă vă spun vouă", Mat. 5, 21–48), „desăvârșirea" lor și deci principiul lor de interpretare: numeroase pasaje stau mărturie acestei afirmații și cel mai sugestiv este poate acela în care Isus Hristos merge pe drum, după Înviere, fără a fi recunoscut, împreună cu „discipolii din Emaus" întristați de moartea lui: „Și începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile, cele despre El" (Luc. 24, 27). Creștinii păstrează deci Scripturile ebraice, dându-le un sens pe care Sinagoga nu-l poate accepta.

Adoptarea Scripturilor ebraice drept *Vechiul Testament* are loc nu fără numeroase dispute în sânul primelor biserici creștine. În secolul al II-lea, Marcion pune față în față pe Dumnezeul iubirii din Isus Hristos cu acela din Scripturile ebraice, pe care îl consideră un fel de despot drept și răzbunător; acest fapt îl face să îndepărteze ansamblul de cărți care compuneau Scripturile. Irineu de Lyon, dimpotrivă, consideră că Hristos este anunțat și că aceste Scripturi prefigurează venirea sa. Dacă le refuzi înseamnă să negi continuitatea „istoriei mântuirii". El se sprijină, ca majoritatea bisericilor creștine din primele secole, pe *Septuaginta*. Cărțile conținute de această versiune constituie, chiar și astăzi, canonul *Vechiului Testament* pentru bisericile ortodoxe și pentru Biserica Catolică. Cărțile care nu au un text original scris în ebraică sunt calificate ca „deuterocanonice" (aparținând unui al doilea canon[91]).

Textul ebraic al Scripturilor, lucrat permanent de către savanții evrei, a atras atenția umaniștilor creștini ai Renașterii. Pentru că acesta nu cuprinde cărțile numite „deuterocanonice", traducerile biblice protestante din secolele al XVI-lea și al XVII-lea – și anume *Biblia* lui Luther, publicată în anul 1534, și „versiunea autorizată" supervizată de regele teolog Ioan I în anul 1611 pentru lumea anglo-saxonă – grupează la sfârșitul *Vechiului Testament* cărțile care nu au o versiune originală în ebraică (pe când în traducerile catolice ele sunt dispersate în interiorul Scripturilor). Aceste cărți sunt considerate „bune și folositoare de citit", fără să capete „o valoare egală cu aceea a Sfintei Scripturi" (Luther). Pentru protestanți, ele nu sunt canonice, iar în secolul al XIX-lea au dispărut din traducerile protestante.

De asemenea, unele traduceri recente adoptă ordinea și împărțirea Scripturilor ebraice: Pentateuhul (Cele cinci Cărți ale Legii), Profeții, Scrierile, pe când, în mod tradițional, în versiunile creștine, Scrierile sunt cuprinse în cărțile

---

91. Cartea Iuditei, Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah, Plângerile lui Ieremia etc.

numite „istorice“ (Rut) sau constituie cărțile poetice, textele profetice (profeții „mari“ și „mici“) fiind așezate la sfârșitul canonului *Vechiului Testament*.

Scrierile ebraice de tip apocaliptic și/sau pseudoepigrafice (adică puse sub autoritatea unui mare personaj al trecutului – Apocalipsa lui Ilie, Testamentul lui Avraam etc.), dintre care unele sunt citate de Epistolele *Noului Testament*, dar care nu vor figura până la urmă în nici un canon (nici în canonul evreiesc, nici în cele două canoane creștine), sunt calificate astăzi drept „scrieri intertestamentare“ și sunt publicate cu acest titlu.[92]

Formarea Noului Testament

Numele de „*Vechiul Testament*“ folosit de creștini pentru a califica Scrierile ebraice nu are sens decât în ideea că Scripturile Noi au venit pentru a le completa pe acestea Vechi. *Noul Testament* este o culegere de douăzeci și șapte de scrieri, care formează partea specific creștină a ansamblului numit de creștini *Biblie*[93]. În scrierile creștine alcătuite către anii 140–150 (Epistola lui Barnaba, a doua Epistolă a lui Clement etc.), cuvintele lui Isus sunt calificate ca fiind „Scriere sfântă“. Fixarea unui canon neotestamentar a avut loc în mod progresiv începând cu a doua jumătate a secolului al II-lea. Dar înainte de a examina alcătuirea canonului trebuie să menționăm împrejurările în care au văzut lumina zilei scrierile creștine în secolul I.

Foarte repede, în lumea greco-romană au pătruns primele comunități creștine. Fondate de către predicatori care se deplasau dintr-un loc în altul, aceste comunități aveau versiunea *Septuagintei*, dar și noi formule liturgice, mărturii de credință care proclamau noua credință și care circulau odată cu misionarii. Nu au întârziat să apară probleme dificile: ce înseamnă credința creștină față de marile religii păgâne, în care s-au născut anumiți creștini, sau față de iudaism, din care proveneau alții sau către care se simțeau mai ales atrași („cei care se temeau de Dumnezeu“)? Cum să se practice această credință într-o societate care nu o acceptă? Etc.

Primele texte redactate sunt epistolele lui Pavel. Dacă Epistola către Romani este mai ales un expozeu teologic general, celelalte epistole încearcă să dea răspunsuri teologice acestor probleme, ținând seama de împrejurările istorice și sociale. Probleme ale noii credințe și ale speranței sale într-o

92. *Cf. La Bible*, Gallimard, coll. „Bibliothèque de la Pléiade“, vol. III: *Écrits intertestamentaires*. Pe plan științific, trebuie să fim mulțumiți de această publicare; într-adevăr, studiul științific al textelor nu trebuie să țină seama de fixarea canoanelor. Totuși, am putea să nu fim de acord cu termenul „Biblie“, căci aceste scrieri nu constituie *Biblia* nici unei comunități religioase.

93. Pentru a simplifica, folosim de acum înainte cuvintele „Biblie“, „Scriptură“ și expresiile „texte biblice“, „scrieri biblice“ ca și cum ar fi sinonime.

revenire rapidă a lui Hristos în Epistola către Tesaloniceni (mai trebuie să muncești? Cum poți să mori înainte ca Isus Hristos să fi revenit? etc.), probleme care țineau de traiul în comun al creștinilor de origine evreiască și al creștinilor de origine păgână, în Epistola către Galateni[94]; probleme ale unei comunități atrase de măreția religioasă și de modelele religiilor păgâne ale mântuirii (Epistolele către Corinteni) etc. Unele dintre epistolele lui Pavel par să fi fost foarte repede cunoscute de bisericile cărora le erau destinate și schimbate între acestea; imediat au apărut culegeri din aceste epistole. Epistolele pauline, sau atribuite lui Pavel, vor fi așezate în canon în funcție de mărimea lor (ordine descrescătoare...).

După ruptura cu iudaismul și odată cu îndepărtarea de „timpurile apostolice" (moartea primilor martori), se simte nevoia notării în scris a povestirilor despre Isus Hristos și a alcătuirii unor culegeri ale scrierilor parțiale care existau deja. Ia astfel naștere un nou gen literar, acela al Evangheliilor. Termenul „evanghelie" există în lumea greco-romană. La nașterea unui viitor împărat sau în momentul urcării sale pe tron, este proclamată „evanghelia" sa, adică „vestea cea bună" pe care o va aduce acesta, prosperitatea, pacea, dreptatea... Decretele imperiale care acordau dispense de la plata impozitelor sau amnistieri etc. sunt numite tot „evanghelii". Autorii scrierilor care au devenit Evangheliile *Noului Testament* afirmă că nu există decât o singură evanghelie, aceea care cuprinde învățătura, viața, moartea și învierea lui Isus Hristos. Ei folosesc deci un termen politico-religios din lumea pe care o cunosc pentru a-l contesta în totalitate. Singura Evanghelie, în ochii lor, era însăși persoana lui Isus Hristos și, prin extensie, termenul desemnează și mărturisirea făcută cu referire la persoana lui Isus. În secolul al II-lea, cuvântul „evanghelie" va fi folosit, de asemenea, pentru a desemna scrierile care doresc să trezească credința în Isus Hristos și în Dumnezeu pe care acesta îl face cunoscut.

Biblia conține patru Evanghelii. Trei dintre ele – după Matei, Marcu, Luca – urmează un plan analog: predica lui Isus în Galileea, venirea în Ierusalim pentru sărbătoarea Paștelui iudaic, învățătura și moartea lui la Ierusalim, învierea și apariția lui la Ierusalim și în Galileea. În afara acestui plan identic, cele trei Evanghelii au în comun un anumit număr de povestiri (întâlniri, vindecări, parabole) care pot fi comparate unele cu altele. Aceste povestiri sunt numite „sinoptice" (care pot fi privite împreună), căci pot fi puse în coloane paralele pentru a compara unele pasaje. Dar „synopsa" scoate în evidență texte comune doar la Matei și la Luca, texte proprii lui Matei (declarația făcută de Isus lui Petru...), precum și texte proprii lui Luca (parabola Bunului samaritean, a Fiului risipitor...).

94. Unii predicatori itineranți aveau poziții mult mai „iudeo-creștine" decât acelea ale lui Pavel.

Planul Evangheliei după Ioan este foarte diferit. Isus merge fără întrerupere prin Galileea și prin Iudeea. El merge de trei ori la Ierusalim pentru sărbătorile Paștelui iudaic (de aici deducția că preoția lui a durat trei ani). Această evanghelie cuprinde foarte puține povestiri comune cu evangheliile sinoptice.

Cele patru evanghelii, fără nici o îndoială, au văzut lumina zilei în comunități creștine diferite și la date diferite. Astăzi, există tendința de a considera că ele sunt mai puțin o relatare istorică, în sensul modern al acestui termen, a vieții lui Isus și mai degrabă o mărturie pentru a trezi credința. Astfel s-ar explica atât similitudinile, cât și accentele lor proprii. În această privință, trebuie notată importanța povestirilor referitoare la patimile lui Isus (arestarea, judecata și moartea). Acestea sunt povestirile în care cele patru evanghelii (inclusiv Evanghelia după Ioan) prezintă cele mai multe asemănări. Probabil că ele doreau să aducă permanent în mintea primelor comunități creștine că cel înviat (aflat, de cele mai multe ori, în centrul adorației lor) este cu adevărat acela care a fost răstignit.

În afara epistolelor lui Pavel și a celor patru Evanghelii, *Noul Testament* cuprinde a doua parte a operei lui Luca, Faptele Sfinților Apostoli, care amintesc vestirea Evangheliei de la Ierusalim până la capătul pământului (adică până la Roma – în viziunea epocii). Construită în jurul celor două mari personalități, Petru și Pavel, cartea aceasta este o urmare a Evangheliei după Luca, cu accentul teologic specific acestui autor (istoria mântuirii).

Noul Testament cuprinde și alte epistole numite „catolice“ (adică universale). Acestea nu sunt adresate unor biserici sau unor persoane anume. Ele tratează problemele cu care se confruntau comunitățile creștine de la sfârșitul secolului I sau începutul secolului al II-lea (Epistola lui Iacob, Epistolele lui Petru, a lui Ioan etc.). În sfârșit, Apocalipsa închide canonul *Noului Testament* și pe acela al întregii *Biblii*. Apocalipsa dorește să arate ce înseamnă, în toată plenitudinea lor, venirea și persoana lui Isus Hristos și vrea să încurajeze dăinuirea speranței în ciuda încercărilor timpurilor prezente. În același timp, Apocalipsa, care vorbește despre sfârșitul sau împlinirea timpurilor, este răspunsul dat Facerii (prima carte din *Vechiul Testament*), care vorbește despre începuturi. În perspectiva canonului biblic, începutul și sfârșitul descoperă, și unul, și celălalt, adevărul asupra acestei lumi și a voinței lui Dumnezeu cu privire la aceasta.

În secolul al II-lea, numărul scrierilor care vorbesc despre episoade din viața lui Isus Hristos sau care redau cuvintele lui este mult mai mare față de cele patru evanghelii canonice. Astfel, examinarea literaturii creștine egiptene din această perioadă demonstrează cunoașterea Evangheliei după Ioan și chiar a mai multor evanghelii necanonice: Evanghelia după Toma, Evanghelia egiptenilor, Evanghelia evreilor, Evanghelia secretă după Marcu, Protoevanghelia

după Iacob, Evanghelia copilăriei lui Toma și două „evanghelii necunoscute". În anii '70, descoperirea bibliotecii de la Nag Hammadi a făcut posibilă regăsirea textului complet al Evangheliei după Toma (din care nu erau cunoscute înainte decât trei fragmente) și, printre scrieri de tot felul, s-au găsit alte două cărți care, fără îndoială, erau tot Evanghelii: Dialogul Mântuitorului și Apocrifa lui Iacob.[95]

În fața înmulțirii acestor scrieri și avându-se în vedere îndepărtarea de „timpurile apostolice", devenea absolut necesară precizarea textelor de referință. În a doua jumătate a secolului al II-lea, Marcion nu reține decât o singură evanghelie, pe aceea după Luca, considerat un apropiat al lui Pavel (ceea ce nu este confirmat întotdeauna de gândirea lui teologică). În schimb, Irineu de Lyon recunoaște, pe la anul 180, autoritatea normativă a tuturor celor patru Evanghelii: după Matei, Marcu, Luca și Ioan. Se pare că nu el este autorul acestei alegeri, dar nu se știe cum s-a ajuns la ea. Irineu încearcă să-și explice opinia justificând în mai multe feluri alegerea cifrei patru: existența a patru puncte cardinale, a patru mari regiuni ale lumii etc. Deși teologii nu mai iau deloc în seamă acest tip de justificări, ei consideră în general deosebit de judicioasă trierea efectuată de canon: prezența a patru Evanghelii înlesnește exprimarea diversității, iar evangheliile menționate sunt, de foarte multe ori, mai sobre decât acelea care au devenit apocrife și care cuprind povestiri miraculoase despre copilăria lui Isus sau speculații gnostice atribuite lui Hristos Cel Înviat.[96]

Corpusul dat de Irineu de Lyon cuprinde și Faptele Sfinților Apostoli, Epistolele lui Pavel, alte Epistole și Apocalipsa. Dar această din urmă parte nu pare încă foarte stabilă. Două cărți biblice care astăzi au devenit canonice (a treia Epistolă a lui Ioan și Epistola lui Iuda) nu sunt menționate de Irineu. În schimb, Epistola lui Iuda, două Apocalipse (aceea reținută și o Apocalipsă a lui Petru), fără a mai spune nimic despre cele două Epistole ale lui Petru, despre Epistola lui Iacob și cea de-a treia Epistolă a lui Ioan se găsesc pe lista scrierilor (datată în jurul anului 200) descoperită în secolul al XVIII-lea de către Muratori (bibliotecar la Biblioteca ambroziană din Milano). Alte liste confirmă această relativă incertitudine: Epistola către Evrei, de exemplu, era contestată de unele biserici din Apus, care o considerau mult prea speculativă;

---

95. Despre ultimele descoperiri referitoare la aceste probleme, *cf.* H. Koester, F. Bovon, *Genèse de l'Écriture chrétienne*, Bruxelles, Brepols, 1991.

96. Noțiunea de apostolicitate a constituit, fără îndoială, un criteriu de selecție. Scrierile reținute erau considerate opera unui apostol (astfel, Apocalipsa este atribuită lui Ioan) sau a unui om care se afla în relație apropiată cu un Apostol (Luca). Dar aceste scrieri „apocrife" puteau revendica o autoritate apostolică: în 1886 a fost descoperit un fragment dintr-o Evanghelie după Petru care pare să conțină o formă foarte veche a relatărilor Patimilor și Învierii.

invers, Apocalipsa era recunoscută cu mare greutate de bisericile din Răsărit, care considerau conținutul ei prea puțin spiritual. Aceste dispute vor lua sfârșit către finele secolului al IV-lea, atunci când canonul actual va fi definitiv stabilit.

Formarea canonului *Noului Testament* este deci rezultatul unui proces complex. Canonul s-a constituit printr-o serie de eliminări. Dar el este, de asemenea, rezultatul respingerii unei Evanghelii unice, iar unele cărți, contestate de anumite comunități, au fost până la urmă admise în acest canon. În mod paradoxal, lupta împotriva unor doctrine considerate „eretice“ (de exemplu, gnosticismul) pare că a avut efect atât în sensul trierii, cât și al pluralității.

Biblia este compusă deci dintr-un ansamblu de cărți grupate pentru că împreună constituie un corpus religios care servește drept punct de referință credinței comunităților creștine. Formarea acestui corpus s-a caracterizat prin discuții care au dus la delimitarea lui și care i-au păstrat totuși o uimitoare diversitate. O altă caracteristică este o substanțială intertextualitate. *Noul Testament* citează mult din *Vechiul Testament*. El se referă la acesta în mod explicit, dar și implicit: îi reia simbolurile și îl interpretează în măsura în care interpretează evenimentele pe care le consemnează. Dar intertextualitatea este prezentată și în interiorul fiecărui Testament, așa încât lectura *Bibliei* poate fi un permanent du-te-vino între unele texte deosebite și un ansamblu de texte biblice.

Autoritatea Scripturii și Revelația

Separarea textului biblic, autoritatea deosebită acordată *Bibliei* de către biserici și de către creștini îi uimesc pe contemporanii noștri. Desigur, în afara câtorva medii numite fundamentaliste sau tradiționaliste, *Biblia* nu mai este invocată împotriva științei. În general, polemica s-a liniștit în această privință. Pe de altă parte, nu i se mai reproșează *Bibliei*, ca în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, că ar conține unele „pasaje imorale“. Argumentul acesta – considerat important în perioada de început a școlii laice – ar stârni zâmbete, în timp ce casetele video X se găsesc de vânzare în supermagazine. Însuși faptul că *Biblia* este compusă dintr-o serie de scrieri vechi nu mai apare ca descalificator, într-o epocă în care îi sunt cercetate „originile“. Dimpotrivă, la acest nivel *Biblia* a conservat – sau a regăsit – o anume validare socială: ea este, alături de filozofia greacă, unul dintre fundamentele culturale esențiale ale civilizației occidentale. Unii vor ajunge chiar să afirme că multe dintre temele biblice reflectă, în felul lor, marile probleme permanente ale omenirii. Dar există o diferență structurală între aceste afirmații – pe care le pot enunța atât necredincioșii, cât și credincioșii – și actul de a considera *Biblia* o carte aparte și de a-i recunoaște o autoritate de care nici o altă carte nu s-ar fi bucurat.

Desigur, acesta este un act de credință și, deși credința poate avea o raționalitate internă, ea presupune o adeziune care să o facă înțeleasă în întregime. Unul dintre fondatorii sociologiei religiei, Émile Durkheim (el însuși liber-cugetător), a sesizat această dificultate. El afirma că, pentru a accede la un demers cu adevărat științific, savantul – rămânând în afara obiectului său de studiu, religia – trebuie, în același timp, să se poată plasa pe poziția credinciosului pentru a-l înțelege din interior; dacă nu, atunci savantul ar fi ca „un orb care vorbește despre culori“[97].

Sociologia de astăzi poate scoate în evidență faptul că izolarea unui text este un demers mai puțin original decât se crede în general. Faptul acesta nu este întâlnit doar în istoria religiilor. Să atribui unui text o autoritate specifică este un fenomen social destul de banal. Atunci când un autor îl citează pe un altul în sprijinul părerii sale – adică ceea ce am făcut noi prin referirea la Durkheim – înseamnă că acordă acestui autor o autoritate superioară lui însuși, în stare să garanteze spusele sale. El consideră că și cititorii vor face la fel. Totuși, această autoritate nu este unică. Și alți autori – în cazul nostru Max Weber, de exemplu – ar fi putut la fel de bine fi citați.

Autoritatea devine și mai mult o referință normativă atunci când raționamentul se face într-un sistem precis de idei. Atunci, este dată o autoritate superioară operelor părinților fondatori. Astfel, scrierile lui Marx și Engels, *Cărticica roșie* a lui Mao Zedong, texte din Freud au căpătat, pentru unii, o valoare deosebită. Ele au stârnit multe exegeze, aparținând unor școli diferite, fiecare având propriile ei criterii de interpretare și de actualizare. Asemănarea cu autoritatea textelor biblice este aici și mai mare. Culegere de texte, *Cărticica roșie* se aseamănă cu un canon. S-a putut vorbi despre marxism (sau maoism) ca „religie secularizată“. Psihanaliza poate îmbrăca de asemenea, deși în mod diferit, aspecte parareligioase.

Există un alt text care prezintă unele analogii cu textele biblice și care este considerat, în mod constituțional, normativ pentru fiecare francez: Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului. Scrisă în al șaisprezecelea an al domniei lui Ludovic XVI de către reprezentanții celor trei stări sociale din regatul Franței, reuniți în Adunarea constituantă, Declarația a fost adoptată în urma unor dezbateri câteodată furtunoase sau confuze, fiecare articol fiind mai mult sau mai puțin un compromis între diferitele tendințe ale Adunării. La 26 august 1789, este votat articolul al XVII-lea. Rămân alte articole în dezbatere, dar probleme urgente îi fac pe deputați să suspende discuția. Ea nu va mai fi niciodată reluată și textul Declarației, închis de mai bine de două sute de ani,

97. É. Durkheim, „La conception sociale de la religion“ (1914), *Le Sentiment religieux à l'heure actuelle*, Paris, Vrin, 1919.

a devenit un text intangibil, care poate fi interpretat sau actualizat, dar din care nu poate fi schimbat nici un cuvânt. Declarația este acum una din normele constituționale ale legislației franceze și, în general, se consideră că are o importanță universală.

Din aceste constatări diverse nu vom extrage nici un argument în favoarea sau în defavoarea canonului biblic. Observăm doar că existența acestui canon poate fi apropiată de un ansamblu de realități mai mult sau mai puțin familiare. Desigur, aceasta nu rezolvă problemele care țin de el. Să semnalăm unele dintre aceste probleme: în perspectiva credinței, autorii biblici sunt considerați ca fiind inspirați de Duhul Sfânt.[98] Dar natura acestei inspirații și consecințele asupra textului însuși pot face obiectul unor dezbateri nesfârșite între teologi. Și ca să fie completă coerența internă trebuie să adăugăm că formarea canonului însuși se datorează inspirației Duhului Sfânt date bisericilor, fără ca o decizie clară a unei autorități să poată fi constatată empiric. În funcție de credință, de tendințele și epocile istorice, se va insista asupra caracterului eclezial al *Bibliei* – Biserica recunoaște *Biblia* ca fiind „Cuvântul lui Dumnezeu" și în sânul Bisericii este aceasta citită și interpretată – sau asupra *Bibliei*, datorită inspirației Duhului Sfânt, ca restabilire a autenticității evanghelice în fața unei Biserici gata să o renege și să se instaleze în conformitate cu timpul actual.

Dacă privim această problemă din alt unghi, putem spune că între Scriptură și Revelație există o legătură, fără ca totuși aceste două noțiuni să se confunde. Revelarea lui Dumnezeu către Israel, apoi în Isus Hristos, ajunge până la urmă să fie consemnată în scris. Această consemnare în scris, în diversitatea ei, face posibilă evidențierea elementelor esențiale ale Revelației și constituie canalul obiectiv al transmiterii sale în timp și în spațiu. Dar, în același timp, deoarece Dumnezeu este transcendența absolută, Revelația Sa nu poate fi redusă la trecerea ei în scris. Această imposibilitate este simbolizată prin trimiterea cuvântului biblic, dincolo de el însuși, la persoana lui Isus Hristos și la prezența Duhului Sfânt, fără de care Scriptura poate să fie doar un „cuvânt mort". În această optică, există o pozitivitate și o negativitate ale Scripturii raportate la Revelație. Tensiunea aceasta poate da loc, pe de o parte, fixării ortodoxe a unor canoane în canon – marile doctrine creștine rezumate de Simbolul apostolic sau mărturisiri de credință – și, pe de altă parte, unor efervescențe harismatice în care manifestările Revelației întrec Scriptura. Mișcarea între acești poli constituie una din caracteristicile istoriei creștinismului.

---

98. Despre doctrina Duhului Sfânt în diferitele biserici creștine, *cf.* contribuția lui Olivier Clément.

INTERPRETAREA *BIBLIEI*

Autoritatea normativă dată canonului biblic trebuia să facă posibilă lupta împotriva „deviațiilor" și „pervertirilor" credinței creștine (calificate drept „erezii") și să exprime conținutul ei autentic. Dar imediat apare o dificultate: canonul biblic nu este în nici un fel monolit. Nu numai că el este format din două Testamente, dar fiecare dintre acestea adună la un loc o colecție de scrieri datând din perioade diferite, ale căror genuri literare și orientări teologice sunt foarte deosebite.

De altfel, sensul fiecărui pasaj biblic, al cuvintelor mai importante folosite poate fi obiectul unor dezbateri. Cum poți fi sigur că ai înțeles cum trebuie ceea ce ai auzit sau ai citit? În sfârșit, pot să existe modalități diferite de a privi în întregime textul biblic. Toate acestea pun problema interpretării Scripturilor. Nu putem reda aici istoria principalelor interpretări care s-au făcut de-a lungul secolelor. Câteva exemple vor da o idee asupra enormei bogății a acestei munci de interpretare care, fără nici o îndoială, nu are echivalent.

Școala din Alexandria și Școala din Antiohia

Chiar din primele secole, s-a stârnit o dispută privind modul de interpretare a *Bibliei*. Una dintre cele mai celebre polemici este aceea care punea față în față Școala din Alexandria și Școala din Antiohia. Școala din Alexandria nu uita să evidențieze acordul dintre adevărurile biblice și cele ale filozofiei grecești, în special ale platonismului, și să răspundă atacurilor care vizau creștinismul: astfel, Origene i-a răspuns lui Celsus, care considera că unele personaje biblice erau grosolane și imorale – această dispută a străbătut secolele și-o vom regăsi la Voltaire și la alți filozofi.

Influențat de filozoful evreu Filon, răspunsul Școlii din Alexandria a constat în a spune că multe pasaje din Scriptură au o semnificație înainte de toate alegorică. Se pare că însuși Apostolul Pavel a trasat această cale, interpretând în mod alegoric faptul că Avraam a avut doi fii, unul de la roaba Agar și al doilea de la soția sa, Sara. După el, această dublă filiație simbolizează cele două testamente: acela de pe Muntele Sinai și *Noul Testament* (Gal. 4, 21–31). Astfel, unele povestiri sau unele imagini biblice exprimă adevăruri mai generale. Pentru Clement Alexandrinul, de exemplu, povestirea despre femeia lui Lot, care, contrar poruncii primite, privește înapoi și se preschimbă în stâlp de sare (Fac. 19, 26), semnifică orbirea din cauza importanței mai mari acordate realităților pământești față de poruncile lui Dumnezeu. În lucrarea *De principiis*, Origene pornește de la afirmația Apostolului Pavel după care ființa umană, în întregul ei, este „duh, suflet și trup" (1 Tes. 5, 23). El distinge deci în Scriptură un sens trupesc sau literal (care se referă, de exemplu, la evenimentele cu adevărat istorice), un sens sufletesc sau moral (pe care îl pune totuși foarte puțin în

practică) și un sens spiritual, mistic și alegoric, care face posibilă explicarea contradicțiilor existente între textele biblice (cum ar fi divergențele dintre cele patru Evanghelii), precum și demonstrarea afirmației că *Biblia* revelează niște „adevăruri inteligibile". Sensul spiritual și alegoric, din acest punct de vedere, are tendința să devină hotărâtor în înțelegerea profundă a Revelației.

Acest principiu hermeneutic favoriza tratarea cu seriozitate a Scripturii de către mediile filozofice și se pare că Origene s-a bucurat de un bun renume în aceste medii. Dar, dacă procedează astfel, textul biblic ajunge să fie dependent de cheia interpretării alese pentru a-l explica, cu atât mai mult cu cât exegetul nu are neapărat la dispoziție criterii riguroase pentru a ști când trebuie să se aplice metoda alegorică și când poate fi păstrat sensul literal. Prin urmare, acest tip de exegeză nu a fost admis în unanimitate. Teologii Școlii din Antiohia au respins metoda alegorică și au cercetat alte modalități de înțelegere a Scripturii.

Membrii Școlii din Antiohia au vrut să salveze aspectul istoric al Revelației biblice. Desigur, adeseori exegeza merge mult mai departe decât sensul literal, dar nu-l poate elimina. Sensul spiritual poate trimite la sensul literal – apropiat de sensul istoric –, așa cum o imagine trimite la obiectul pe care îl reprezintă, ambele – imaginea și obiectul – constituind o formă deosebită a realității. Astfel, profeții din *Vechiul Testament* vorbesc despre evenimente anume care vor avea loc în viitorul apropiat și despre venirea lui Isus Hristos care urmează să se producă. Spusele lor sunt în același timp istorice și hristocentrice. Ioan Chrisostom, arhiepiscopul Constantinopolului, a complicat puțin viziunea antiohiană, comparând textul biblic cu pictarea unui tablou: schița tabloului reprezintă sensul istoric, tabloul terminat reprezintă sensul tipologic (de cele mai multe ori hristocentric).

Ieronim (331–420), pentru început partizan al lui Origene și al metodelor alegorice, s-a situat apoi din ce în ce mai mult pe linia Școlii din Antiohia. Pe măsură ce aprofunda studiile de exegeză iudaică, el a acordat importanță sensului istoric. În traducerea latinească pe care a dat-o *Bibliei* (384–404) – care va lua numele de *Vulgata* –, el revine, neținând seama de *Septuaginta*, la examinarea textelor ebraice originale pentru *Vechiul Testament* (menținând totuși traducerile din grecește ale cărților care nu existau decât în *Septuaginta*). Această traducere, apreciată tot mai mult în Evul Mediu, va fi oficializată de Biserica Catolică cu ocazia Sinodului de la Trento. Privind lucrurile într-un mod mai general, putem constata că, dacă Școala din Alexandria și Școala din Antiohia au avut amândouă o influență de lungă durată, nu este nici o îndoială că cea din urmă a înlocuit-o pe rivala sa de-a lungul timpului. Și totuși, ea nu a fost considerată la adăpost de pericole: operele unuia dintre cei mai importanți reprezentanți ai acestei școli, Teodor de Mopsuestia, au fost condamnate de Sinodul de la Constantinopol (553): felul în care înțelegea el sensul literal îl

condusese către doctrine teologice considerate eronate – cum ar fi afirmația că discipolii lui Isus Hristos nu mărturisiseră natura divină a învățătorului lor decât începând cu Cincizecimea – și către negarea inspirației divine a unor cărți considerate canonice.

Evul Mediu

Studiul *Bibliei* a luat amploare în Evul Mediu în școli și apoi în universități. Se răspândește acum ideea că în textele biblice trebuie căutate două, trei sau patru sensuri diferite: sensul literal, care ne învață ceea ce s-a întâmplat, sensul alegoric, care ne învață ceea ce trebuie să credem, sensul moral, care ne spune ce trebuie să facem, și, în sfârșit, sensul analogic, care ne indică țelul spre care trebuie să tindem. Evocarea Ierusalimului poate fi înțeleasă astfel:

– istoric, este vorba de capitala evreilor;
– alegoric, el reprezintă Biserica lui Hristos;
– moral, el simbolizează sufletul omenesc;
– analogic, el ne înalță spre cetatea cerească.

Un bun exeget va fi acela care va reuși cel mai bine să găsească cele patru sensuri. Totuși, este unanim admis faptul că nu toate textele ofereau posibilitatea acestor multiple explicații. Sensul literal al Cântării Cântărilor, de exemplu, are de la prima vedere o alură alegorică. Concepția generală rămâne în esență aceea că Scriptura este un ansamblu de cărți pline de mistere care așteaptă să fie decodificate și care condiționează drumul parcurs de suflet către Dumnezeu. Totuși, procentul arbitrarului este diminuat de convingerea că Scriptura nu poate fi citită cum trebuie decât în lumina tradiției Bisericii.

Din secolele al XII-lea și al XIII-lea se declanșează o reacție. Mulți au crezut că doar sensul literal este pertinent pentru fondarea unei argumentări doctrinale. Celelalte trei sensuri, relativizate la nivelul acesta, trebuiau rezervate instruirii și moralei. Cel mai celebru reprezentant al apărătorilor primatului sensului literal este dominicanul Toma d'Aquino. Acesta scria:

„Pluralitatea sensurilor nu ține de faptul că același cuvânt are mai multe semnificații, ci de faptul că înseși lucrurile semnificate de cuvinte pot fi semne ale altor lucruri. Pentru acest motiv, Sfânta Scriptură nu cade în confuzie, din moment ce toate sensurile sunt centrate pe unul singur, care este sensul literal, și doar sensul literal, exceptând tot ceea ce este alegoric, este subiect pentru demonstrație [...]. Totuși, acest lucru nu înseamnă că ceva din Sfânta Scriptură poate să se piardă, căci sensul spiritual nu oferă nimic în privința adevărurilor necesare credinței care să nu fie transmis altundeva, în mod clar, de sensul literal."[99]

99. Citat de R.M. Grand, *L'Interprétation de la Bible, des origines chrétiennes à nos jours*, ed. fr., Paris, Le Seuil, 1967, pp. 106 și urm.

Deosebirile în metoda folosită nu erau totuși ireductibile. În funcție de texte și de împrejurări, mulți teologi au recurs la una sau la alta dintre metode. Metodele interpretative diferite nu reluau divergențele doctrinale. Acestea existau de la începuturile creștinismului; a luat naștere repede o linie de demarcație între diferite „erezii“ și o „ortodoxie“[100] al cărei conținut s-a precizat odată cu cerințele disputei. Desigur, fiecare curent calificat drept eretic considera că este capabil să-și justifice doctrinele pe baza Sfintei Scripturi. Foarte de timpuriu – pe la anul 200 – ereticilor doar că nu le-a fost reproșat faptul că se înșală în modul lor de interpretare a textelor biblice, ci le-a fost contestat însuși gestul de a fi recurs la *Biblie* pentru a apăra idei neortodoxe. Astfel, pentru Tertulian, Biserica (ortodoxă) este singura deținătoare a Scripturilor („*praescriptio proprietatis*“), datorită faptului că posedă caracteristici supranaturale (succesiunea preoților, unanimitate, tradiție) care nu-i pot fi date decât prin lucrarea Duhului Sfânt. Totuși, o mie de ani mai târziu, spre sfârșitul Evului Mediu, problema s-a pus iarăși într-un mod cu totul nou. Biserica se consideră moștenitoarea Bisericii apostolice, dar, în forma sa, în structurile sale și chiar, pentru unii, în doctrina, credința și viața sa, ea s-a îndepărtat de Biserica Apostolilor. Mai multe mișcări vor critica Biserica în numele Sfintei Scripturi.

Aceste mișcări diferă categoric între ele. Unele s-au fixat pe o contestație internă, așa cum este ordinul franciscanilor, pentru care accentul pe sărăcia apostolică va constitui totuși o punere în discuție a puterii și bogăției bisericești. Altele se situează în punctul opus, dezvoltând o teologie tot mai ieșită din normal: un călugăr cistercian, Gioacchino da Fiore, considera *Vechiul Testament* o expresie a vremii Tatălui. *Noul Testament* reprezintă timpul Fiului; acum trebuie să vină timpul Sfântului Duh. După ce a murit, Gioacchino da Fiore a fost considerat de discipolii săi noul Ioan Botezătorul, care pregătește calea în vederea venirii Duhului Sfânt. Noua epocă trebuia să înceapă în anul 1270. Doctrina aceasta a fost condamnată. Și alte mișcări au fost condamnate, precum cele din cantonul Vaud, Wyclif și lolarzii, Jan Hus și husiții.

Toate aceste mișcări scoteau în evidență contradicția care exista între Biserica din vremea lor și Biserica apostolică. În Sfânta Scriptură și datorită ei, au descoperit această contradicție. Departe de a fi proprietatea Bisericii, Sfânta Scriptură tindea deci să devină norma critică ce judecă statornicia Bisericii. Tradiția, care se voia transmitere vie a Sfintelor Scripturi îmbogățite

100. „Ortodoxie“, „ortodox“: aceste cuvinte sunt folosite aici în sensul de ortodoxie doctrinară, și nu în sensul, mai comun, referitor la bisericile ortodoxe, deosebite din secolul al XI-lea de Biserica Catolică Romană.

cu lecturile Bisericii, a fost adesea percepută de aceste grupuri ca izvor autonom având drept scop îmblânzirea Scripturii sau chiar riscând să ducă la trădarea Scripturii.

Umanismul, Reforma și nașterea criticii biblice

Reforma a dus până la paroxism problema ridicată de mișcările disidente din Evul Mediu. Din anul 1517 până în anul 1520, reprezentanții autorității bisericești au încercat să-l convingă pe Luther să renunțe la critica sa – purtată în numele *Bibliei* – la adresa unor practici bisericești. Aceasta l-a făcut să devină mai radical: cuvântul de ordine „numai Scriptura“ nu merge până acolo încât să nege total orice posibilitate a Bisericii de a exercita o anume autoritate, dar această autoritate trebuie să fie confruntată în permanență cu Scriptura și legitimitatea îi este conferită numai de faptul că este conformă cu aceasta din urmă. De altfel, o invenție minunată, și anume tiparul, a făcut posibil ca, într-o oarecare măsură, protestantismul să nu aibă aceeași soartă ca „ereziile“ din Evul Mediu. Înainte de a fi condamnat, Luther și-a putut explica în mod direct poziția, scurtcircuitând obișnuitele canale bisericești, în fața unei opinii publice creștine pe care primenirea umanistă o făcea dornică de schimbare.

Umanismul creștin, în ansamblul său, dorea o întoarcere la origini: au fost publicate instrumente de lucru care aveau să deschidă calea unei lecturi critice, precum *Psaltirea de opt ori* de Giustiniani (1515) sau *Biblia complutensia* de la Alcalá (1514–1517) a cardinalului Francisco Jiménez de Cisneros, care punea, pentru prima dată, problema cărților din *Septuaginta* ce nu existau în *Vechiul Testament* ebraic. De acum înainte, în lucrările consacrate *Bibliei*, grija pentru textul autentic – pe care umaniștii și, mai ales, exponenții Reformei îl traduc în limba populară – era la fel de mare ca și aceea referitoare la comentariul teologic. Lucrările ebraiștilor (J. Reuchlin, W. Capiton ș.a.) îi apropiau pe teologi mai mult de gramaticile și lexicoanele rabinice și îi făceau mai atenți la refolosirea, de către autorii *Noului Testament*, a temelor extrase din *Vechiul Testament*. Această abordare savantă se conjuga cu voința de a repune în centrul creștinismului persoana lui Isus Hristos, prin intermediul lecturii *Bibliei*.

O astfel de perspectivă este decelabilă în grupările „evanghelice“, precum aceea din Meaux în jurul lui Jacques Lefèvre d'Étaples, grupări independente de Luther și care nu vor deveni obligatoriu protestante. Luther este totuși unul dintre cei mai consecvenți reprezentanți ai acestor mișcări: sensul hristologic oferă cheia interpretării globale a Scripturii: „Hristos este centrul cercului, punctul pornind de la Care este trasat întregul cerc.“ Există o unitate a textelor biblice definită de opera și persoana lui Isus Hristos: reformatorul merge câteodată până la a propune o clasificare a diferitelor scrieri în funcție de

claritatea cu care îl predică pe Hristos. Acest criteriu al clarității duce la situarea fiecărui pasaj biblic în contextul imediat (versetele care precedă textul și cele care urmează) și apoi în cel mai extins: textele paralele, concordanțele care fac posibilă interpretarea *Bibliei* pornind chiar de la aceasta. Luther lucrează „pe mari unități textuale cărora le caută tema centrală și organizatoare“[101].

Alături de unitate și claritate, a treia caracteristică a *Bibliei* este simplitatea. Ea provine din faptul că toate scrierile îl anunță pe Isus Hristos, chiar dacă unele dintre acestea o fac printr-un fel de rezonanță (astfel, textele Legii din *Vechiul Testament*, enunțând o lege imposibil de trăit, demonstrează necesitatea venirii sale mântuitoare). Simplitatea aceasta îi permite laicului să-și aproprieze direct textul biblic. Dar nu numai el face acest lucru: marile afirmații sinodale din primele patru secole au fixat chipul lui Hristos într-un mod pe care Luther îl considera conform cu Sfânta Scriptură; pastorul avea să fie un om cult, un specialist în studiul *Bibliei*. Totuși, lectura făcută trebuia să fie, până la urmă, mai degrabă de bună-credință decât savantă. Ea lămurește o experiență de credință care-i cere cititorului să fie cuprins de Sfântul Duh.

La fel s-au petrecut lucrurile și cu Calvin. Sub influența lui, *Mărturisirea de credință de la La Rochelle* afirma că Scriptura este „un regulament foarte precis al credinței noastre, nu atât prin acordul comun și consimțământul Bisericii, cât datorită mărturiei și convingerii interioare referitoare la Sfântul Duh“. Totuși, Calvin a folosit o interpretare hristologică într-un mod mai puțin sistematic decât Luther. Conform școlii renane (Bucer, Capiton, Œkolampade), el era foarte atent la contextul istoric al scrierilor biblice, la filologia și retorica specifice fiecărui autor. Exegeza sa duce la o teologie biblică expusă sistematic în *Instituția creștină*.

Mișcările de primenire din secolul al XVI-lea – fie că rămân în interiorul Bisericii Catolice, fie că se rup de aceasta, ca protestantismul – așteaptă de la întoarcerea la textele fundamentale claritate și veridicitate. Dar, încetul cu încetul, se va înțelege că textul însuși are o istorie proprie. Este momentul în care ia ființă critica istorică a textelor biblice din secolul al XVII-lea.

Către anul 1650, un exeget protestant ca Hugo Grotius își dă deja seama că sensul textelor biblice poate fi înțeles mai bine dacă le raportăm la alte scrieri din vremea lor. Este o primă incursiune într-o stare de spirit de critică istorică. Totuși, adevăratul „inventator“ al criticii biblice va fi preotul pre-

---

101. B. Roussel, „La Place de Luther dans l'histoire de l'exégèse biblique“, număr special din *Bulletin du Centre protestant d'études et de documentation*, iulie–august 1984, p. 17. *Cf.*, sub conducerea sa și a lui G. Bedouelle, *Le Temps des réformes et la Bible* și ansamblul celor opt lucrări din colecția (remarcabilă) *Bible de tous les temps* (de la lumea greacă antică la lumea contemporană), publicată de editura Beauchesne.

dicator Richard Simon (1638–1712), a cărui *Istorie critică* a *Vechiului Testament* (1678) se ocupă de modul în care scrierile actuale ale *Vechiului Testament* au rezultat din mai multe straturi de texte marcate de diferite asimilări sau suprimări. În ciuda polemicilor apărute și a excluderii sale din ordinul din care făcea parte, Simon și-a continuat opera de critică istorică cu o *Istorie critică* a *Noului Testament* (1689), urmată de o istorie critică a traducerilor neotestamentare (1690) și de principalele sale exegeze (1693) în care demonstra limitele cunoștințelor unor teologi care au fost socotiți adevărate autorități de-a lungul istoriei Bisericii.

Pusă la index în Franța, la insistențele lui Bossuet, opera lui Simon referitoare la *Vechiul Testament* a apărut din nou în Olanda. Ea a găsit ecou în lucrarea unui refugiat hughenot, Jean Leclerc (*Sentimentele unor teologi din Olanda asupra istoriei critice a Vechiului Testament*, 1685), care aducea în discuție, și mai clar decât o făcuse Simon, unitatea primelor cinci cărți ale *Bibliei* (atribuite în mod tradițional lui Moise). În fața scandalului, Leclerc a fost nevoit să retragă tot ce spusese. Dar, de acum înainte, era trasat drumul criticii: canonul va face obiectul aceleiași lucrări „tehnice" ca tot restul producției literare. Până la urmă, canonul, chiar dacă se considerase că revelează „cuvântul lui Dumnezeu", va fi supus analizei ca fiind în același timp un cuvânt omenesc.

Secolele al XVIII-lea și al XIX-lea: filozofia și istoria critică

Abordarea *Bibliei* se va diversifica de acum înainte. Chiar înainte de Simon și Leclerc, filozoful evreu Baruch Spinoza explicase că „regula universală care se impune în interpretarea Scripturii este să nu i se atribuie alte învățături decât acelea pe care le-a evidențiat clar cercetarea istorică" (*Tractatus theologico-politicus*, 1670). Filozofii protestanți și-au luat dreptul de a tria textele din *Biblie*, folosind rațiunea ca principiu de interpretare a Scripturii.

John Locke considera, către sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, că Evangheliile ne aduc adevăratul creștinism, spre deosebire de Epistolele Sfântului Apostol Pavel, care atrag după ele deviațiile. În *The Moral Philosopher* (1737–1740), Thomas Morgan a afirmat că credința lui Isus este aceea a religiei naturale, pe când apostolii și urmașii lor au transformat-o într-un aparat dogmatic complicat. Acesta a fost și punctul de vedere al lui H.S. Reimarus, care credea că apostolii au furat trupul lui Isus după moartea acestuia, pentru a determina credința în învierea sa. Cât despre *Vechiul Testament*, acesta corespunde unor concepții dintr-o vreme când nu se putea percepe un Dumnezeu al rațiunii. Chiar dacă unitatea ei a fost adusă în discuție, *Biblia* continuă totuși să conțină marile adevăruri religioase și morale, numai că trebuie să fie interpretată, debarasată de adăugirile supranaturale, în

conformitate cu luminile filozofiei (*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Immanuel Kant, 1793). Teologi mai puțin aventurieri afirmau, desigur, că rațiunea naturală se poate dovedi incapabilă să înțeleagă totul și că Revelația este adaosul necesar al rațiunii. Numai că aceștia se găseau într-o poziție defensivă: de acum înainte atât autoritatea *Bibliei*, cât și interpretarea ei erau supuse dezbaterii.

Această dezbatere era deosebit de vie în universitățile germane. Revoluția a contribuit la dezvoltarea filozofiilor istoriei, care au culminat cu Hegel. O grilă de lectură hegeliană va fi mai mult sau mai puțin aplicată textelor biblice. Ea coexistă cu un demers istorico-critic care vrea să introducă exegeza în ansamblul disciplinelor științifice. Ferdinand Christian Baur (1792–1860) și școala de la Tübingen au evidențiat două formațiuni aflate în conflict în prima biserică creștină: formațiunea iudeo-creștină a lui Petru și Iacob; formațiunea păgâno-creștină a lui Pavel. Lupta dintre acestea se termină într-o sinteză (hegeliană?) care devine creștinismul istoric. Unele atacuri au fost radicale, precum *Viața lui Iisus* (1835) de David Friedrich Strauss, care nega realitatea istorică a povestirilor evanghelice, privilegiindu-le aspectele „mitice". Alții nu mergeau chiar atât de departe, dar căutau să separe, printr-o metodă istorico-critică tot mai profundă, „adevăratul" sâmbure istoric al *Noului Testament*. Prin *Viața lui Iisus* (1863), Ernest Renan s-a făcut ecoul acestor tentative pe care le-a popularizat în rândul francezilor cu un talent literar extraordinar, adăugat unui oarecare diletantism. Pentru Renan, Isus era un „om incomparabil". Din tot acest talmeș-balmeș, mediile creștine tradiționale rețineau în special faptul că divinitatea lui Hristos, ca și unele dogme erau puse în discuție, și asta îi neliniștea.

Căci noutățile exegetice aveau și consecințe dogmatice. Adolf von Harnack (1851–1930) afirma în lucrarea sa *Istoria dogmelor* (1886–1889) că acestea constituie o elenizare progresivă, în care mesajul lui Hristos a fost acoperit de o strălucire falsă. Conform lucrării sale *Esența creștinismului* (1900), această esență rezidă în Predica de pe Munte (Mat. 5, 7), când Isus îi invită pe cei care-l ascultă să creadă în paternitatea lui Dumnezeu și în frățietatea dintre oameni, fundamentată pe nemărginita valoare a sufletului.

În anul 1902, teologul catolic Alfred Loisy a publicat lucrarea *Evanghelia și Biserica*, în care contesta perspectiva lui Harnack: nu există vreun miez la care istoricul să poată ajunge „cercetând cu de-amănuntul creștinismul". Dimpotrivă, legea creștinismului este dezvoltarea bisericească pe baze biblice: „Biserica și Evanghelia își sunt necesare reciproc și sunt de nedespărțit." Loisy voia să apere în felul acesta pozițiile Bisericii sale și rolul pe care ea îl acordă tradiției. Dar era necesar să țină și el seama de noile metode: „Folosesc primele trei Evanghelii [după Matei, Marcu, Luca] ca să-l povestesc pe Mântuitor; pe cea de-a patra [după Ioan], ca să-l explic." Această libertate critică a dus la o

reacție din partea Romei, care a condamnat lucrările lui Loisy. Vom vedea că această măsură nu a pus deloc capăt eforturilor savanților catolici – precum dominicanul Marie-Joseph Lagrange sau monseniorul Batiffol, rectorul Institutului catolic din Toulouse – de a integra metoda științelor istorice în exegeza textelor biblice.

Se înțelege că nici *Vechiul Testament* nu era uitat de cercetările istorico-critice. În perioada care constituie apogeul lor (1870–1900), Julius Wellhausen scrie o istorie a Israelului asemănătoare cu o schemă hegeliană: în timpul Judecătorilor și al primilor Regi, religia este primitivă (teza); ea devine spirituală și morală datorită profeților (antiteza). Iudaismul de după exil avea să opereze sinteza dintre Lege și spiritualismul religios. Însă Wellhausen a avut influență în special datorită ipotezei sale, emisă în anul 1889, referitoare la izvoarele *Pentateuhului* – primele cinci cărți ale *Bibliei*, pe care tradiția i le atribuie lui Moise. De fapt, se pare că aceste scrieri proveneau din patru izvoare principale:

– J (autorul folosește numele personal al lui Dumnezeu al lui Israel, transcris prin JHWH în germană), scris către anul 930 î.Hr., în epoca lui Solomon;

– E (autorul folosește termenul „Elohim“, termen generic al Divinității), scris în secolul al VIII-lea î.Hr., în regatul din nord și în sânul mediilor profetice;

– D (autorul aparține școlii deuteronomice): scris în legătură cu reforma lui Iosia (622 î.Hr.);

– P (preot): emanație a mediului sacerdotal din timpul exilului babilonian.

Pentateuhul actual ar fi de fapt reunirea – printr-un fel de colaje și tăieturi – a acestor patru izvoare. Ipoteza aceasta, parțial repusă astăzi în discuție, a constituit una dintre principalele baze ale cercetării contemporane a *Vechiului Testament*. Este unul dintre exemplele celebre ale influenței de durată a metodei istorico-critice.

Datorită acestei metode, suntem astăzi în măsură să formulăm următoarea ipoteză referitoare la formarea Evangheliilor:

– Evanghelia după Marcu este scrisă prima, către anul 70;

– Matei și Luca folosesc Evanghelia după Marcu; ei folosesc de asemenea un izvor care le este comun (*Quelle*, „izvor“ în germană), în fine, fiecare dispune de izvorul său propriu;

– Evanghelia după Ioan a luat naștere într-un alt mediu; ea provine fără nici o îndoială dintr-o comunitate siriană, persecutată pe atunci de Sinagogă.[102]

Înainte de Conciliul Vatican II, mulți exegeți catolici susțineau că cea mai veche evanghelie ar fi Evanghelia după Matei, în care orientarea teologică este destul de bisericească. Acest fel de preocupări apologetice pare acum

---

102. Astfel s-ar putea explica folosirea termenului „iudeu“ în această Evanghelie: este folosit cu valoare negativă, ca sinonim pentru lipsă de credință.

depăşit şi între exegeţi există un acord larg referitor la formarea evangheliilor sinoptice. Cu toate acestea, munca lor se poate deosebi datorită faptului că unii pun accentul pe istoria alcătuirii textelor, iar alţii, pe istoria receptării lor.

BIBLIA ÎN PERIOADA MODERNĂ

În anul 1906, viitorul medic din Lambaréné, Albert Schweitzer, făcea bilanţul a ceea ce fusese miezul cercetărilor din secolul al XIX-lea: încercările unor „vieţi ale lui Isus". El a arătat că acestea au recompus adeseori figura lui Isus plecând de la idealul moral şi individualizant al epocii. Diagnosticul poate fi generalizat: de multe ori, o erudiţie foarte minuţioasă nu a înlăturat confuzia între un demers (ce se vrea) ştiinţific şi rezultatele provizorii – şi în mod obligatoriu polemice cu privire la credinţele seculare – ale unei ştiinţe aflate la începuturi. Riscul era deci de a reduce conţinutul *Bibliei* la elementele cel mai bine asimilabile de către civilizaţia modernă. Secolul XX trebuia să trieze descoperirile din secolul al XIX-lea, să le relativizeze completându-le în acelaşi timp, pentru a evita ca acestea să devină o neo-ortodoxie metodologică. Toate astea aveau să se facă în diferite moduri, care demonstrează, într-un fel sau altul, că lucrul pe text, oricât de riguros ar fi, poate rămâne problematic şi-i poate lăsa reflectării teologice consistenţa proprie. Abordările actuale au loc într-un climat ecumenic care rezolvă unele dintre vechile probleme. Dar, dincolo de ecumenismul creştin, influenţa *Bibliei* este mult mai întinsă decât aceea a bisericilor.

Multiple posibilităţi de citire a Bibliei *în secolul XX*

Mai întâi, exegeza catolică integrează în mod progresiv unele aspecte ale metodelor istorico-critice. Înfiinţarea Şcolii biblice de la Ierusalim, în anul 1890, de către Marie-Joseph Lagrange (1855–1938) era deja un pas în acest sens. După perioada grea dinainte şi de după punerea la index a scrierilor lui Loisy, anii 1920–1930 au fost mult mai buni (*Evanghelia lui Isus Hristos*, 1928).

Lagrange îşi sprijină cercetările pe o triplă critică: critica textelor (studiul manuscriselor), critica conţinutului literar (studiul limbilor şi al genurilor literare), critica istorică a documentului (integrând – aport al secolului XX – comparaţia cu istoriile şi culturile ţărilor vecine). Numai că Lagrange rămâne prudent în concluziile sale generale: Biserica este locul de producere a textului: critica trebuie deci să ţină cont de „mediul în care a apărut Biserica".

În anul 1943, enciclica *Divino Afflante* admite o critică moderată, cum ar fi recunoaşterea diversităţii „genurilor literare" în *Vechiul Testament*. Din anul 1948 până în anul 1956, scrierile biblice sunt publicate în traduceri cu

adnotări consistente, fiind precedate de introduceri care țin cont de critica literară și istorică, precum *Biblia de la Ierusalim*. În 1957, Henri Cazelle, cunoscut specialist în *Vechiul Testament*, scoate împreună cu André Feuillet o *Introducere la Biblie* care se va impune în ciuda suspiciunilor Romei. Opt ani mai târziu, Constituția dogmatică *Dei Verbum* a Conciliului Vatican II consideră pozitive examenul „genurilor literare" și studiul modalităților „de a simți, vorbi și povesti" folosite pe vremea scriitorilor biblici. Ea încurajează deci cercetarea exegetului. Desigur, lucrul acesta nu înseamnă că în document nu se afirmă din nou că Biserica „exercită funcția [...] de a păstra Cuvântul lui Dumnezeu și de a-l interpreta" și că nu se spune din nou că Scriptura ne transmite „cu fidelitate și fără greșeală" adevărurile mântuirii.

Fundamentalismul protestant dorește, la rândul lui, să apere această „non rătăcire biblică" – fără garanția funcției bisericești – împotriva alegerilor oferite de teologia liberală. Termenul „fundamentalism" a luat naștere odată cu publicarea în Statele Unite, între anii 1909 și 1915, a douăsprezece volume intitulate *The Fundamentals*, scrise de nouăzeci de teologi. Scopul urmărit prin publicarea acestor lucrări era evidențierea punctelor (considerate) fundamentale ale credinței creștine. Aceste puncte decurgeau dintr-o primă afirmație: inspirată de Dumnezeu, *Biblia* este, în prima ei versiune, în afara oricărei erori. Puțin mai târziu, controversa anti-darwinistă a creat o reputație negativă fundamentalismului; și astăzi termenul este folosit adesea ca sinonim al „literalismului".

În realitate, fundamentalismul este relativ divers. O tendință, de cele mai multe ori populară, susține posibilitatea unei înțelegeri *ad litteram* și imediate, împotriva exegezei savante, care ar crea un ecran între *Biblie* și oameni. O altă tendință, inspiraționalistă, afirmă că nu trebuie să ne fie indiferent faptul că Dumnezeu a vorbit prin ființele omenești și în formule pe înțelesul ființelor omenești. „Misterul inspirației" se grefează pe „misterul întrupării". Aceasta face posibilă o anumită critică, a cărei amploare și al cărei conținut teologic pot varia în funcție de tendințe. Dar, în general, fundamentaliștii sunt uniți în a afirma că marile „adevăruri creștine" trebuie anunțate fără să fie atenuate de conformarea la mentalitatea timpului.

Alte reacții protestante față de liberalism vor duce la noi controverse asupra criticii. Împotriva lui Isus umanizat și modernizat uneori în prezentările din secolul al XIX-lea, școala numită a „Istoriei formelor" caută să demonstreze că documentele creștine îl prezintă, chiar de la început, pe Isus Hristos drept obiect al credinței: acela ale cărui venire, moarte și înviere marchează începutul timpurilor noi. Evangheliile constituie nu atât documente istorice în sensul modern al acestui termen, cât mărturii de credință ale primelor comunități creștine. Rudolf Bultmann (1884–1976) va fi reprezentantul cel mai radical al acestei școli. Pentru el, a „demitologiza" *Noul Testament* nu înseamnă a-l face

mai acceptabil spiritului modern; dimpotrivă, acest lucru înseamnă a înlătura raționalizarea miracolului și a supranaturalului pentru a confrunta ființa umană cu sfidarea și „nebunia crucii". Această interpretare, marcată de filozofia lui Heidegger, a fost contestată de Oscar Cullmann (născut în 1902), care a restabilit o oarecare continuitate între Isus Hristos și istoria mântuirii. Concepția liniară din timpul biblic este opusă de acest scriitor concepției ciclice a altor culturi. La rândul lor, „post-bultmanniștii" precum Ernst Käsemann (născut în 1906) consideră că, dacă Evangheliile sunt cu adevărat mărturii despre credința primilor creștini, această credință își asumă figura lui Isus istoric. Deci disputa este departe de a fi încheiată.

În ultimele două decenii, s-au manifestat alte tendințe de abordare a textelor biblice, legate de aportul lingvisticii. Acestea se preocupă mai puțin de inserția istorică a scrierilor *Bibliei* și mai mult de codurile diferite (și de modalitatea în care ele formează sisteme) care fac posibilă evidențierea sensului. Indiferent care ar fi etapele succesive care îl compun, important este în primul rând textul definitiv, în organizarea și structura lui finală. Analiza structurală, apoi analiza semiotică, pe de o parte, și analiza retorică, pe de altă parte, propun diverse procedee.

Alte lecturi întrebuințează grile împrumutate de la științele umaniste: lecturile sociologice sau psihanalitice par să aibă un mare avânt. S-a constatat că succesul „lecturilor materialiste" (marxizante) a fost mai efemer. Cercetările actuale se orientează, de asemenea, spre naratologie, care duce la examinarea îndeaproape a procedeelor de comunicare și de convingere folosite în textele biblice.

Metoda istorico-critică nu și-a spus încă ultimul cuvânt. Astfel, unii se delimitează de concepția evoluționistă a întocmirii *Vechiului Testament* (teoria lui Wellhausen, aproape „canonizată" în anumite medii exegetice franceze) și reiau alte ipoteze. Pentru H. Rendtorff, *Pentateuhul* ar fi rezultatul nu numai al unor documente succesive, ci și al reunirii unor „unități majore": ciclul originilor, patriarhii, eliberarea din sclavie în Egipt, Sinaiul (pustiul). Aceste unități, care fac cunoscute concepții diferite, au putut coexista foarte bine, în același timp, în medii diferite. În mod mai general, după o perioadă de pierdere a influenței, metoda istorico-critică s-a primenit printr-o mai mare importanță acordată textului final, prin integrarea elementelor altor științe (geografie, de exemplu). Adepții săi nu lucrează numai la cercetarea intențiilor autorului sau a situației inițiale. Ei au în vedere, de asemenea, fenomenul transmiterii, al reinterpretării textelor și deci al dialogului cu cititorii.

O mai mare suplețe din partea bisericilor și evoluția cercetărilor exegetice ne-ar da oare posibilitatea să considerăm conflictele de ieri definitiv depășite? Nu este sigur. Un comentator a putut evidenția, desigur, convergențele analizei semiotice și exegezei spirituale a Părinților Bisericii. Dorința de a lua în serios

„tot ceea ce evocă textul" și, prin urmare, „dimensiunea simbolică a povestirii" îi apropie pe „semioticieni de discipolii lui Origene"[103]. De altfel, nu este de prisos să amintim că cel care a făcut prima analiză naratologică importantă este un baptist american – M. Culpeper. De multe ori, naratologia, ca și semiotica, convine mai mult decât analiza istorico-critică publicului fundamentalist (indiferent care ar fi biserica acestuia), căci pare, în opinia acestui public, să „respecte" mai mult textul final. Altfel spus, o deschidere spre abordările de astăzi poate coexista cu menținerea unei anumite neîncrederi. Și se știe că, în ce privește Roma, perioada actuală este, fără nici o îndoială, mai puțin favorabilă modernității decât anii Conciliului Vatican II.

Poate că trebuie admisă distincția – și dubla legitimitate – între exegeza științifică și teologia biblică. Aceste demersuri pot interfera și, cu toate astea, fiecare are consistența sa proprie și preocupările sale specifice. Astfel, exegeza de ordin științific nu se preocupă de delimitarea canonului (care va fi de primă importanță pentru teologia biblică). Ea poate să găsească, de exemplu, același episod al preoției lui Isus raportat de textele canonice și de textele apocrife. Și, desigur, trebuie să aibă în vedere toate textele pe care le poate cunoaște.[104]

Ecumenismul biblic

Lectura *Bibliei* nu este rezervată savanților, fie ei oameni de știință sau teologi. Unele mișcări disidente din Evul Mediu, apoi Reforma din secolul al XVI-lea au vrut să-l pună pe creștinul de rând în contact direct cu textele biblice. Existând de multă vreme ca un ideal utopic, perspectiva aceasta s-a concretizat încetul cu încetul: răspândirea traducerilor și a versiunilor *Bibliei* a fost în concordanță cu progresul alfabetizării.

Începând din secolul al XIX-lea, au fost create societăți biblice, de cele mai multe ori de inspirație protestantă, dar cu vocație interconfesională. Societatea biblică britanică și străină a fost prima, editând biblii fără note sau comentarii care ar fi putut constitui factori de disensiune (1804). Totuși, după 1825, nici o ediție publicată de această societate nu putea conține cărți considerate de

103. F. Bovon, „Le dépassement de l'esprit critique", *Le Christianisme est-il une religion du Livre?*, lucrările colocviului organizat la Facultatea de Teologie Protestantă din Strasbourg, 1984, p. 118.

104. Un exemplu: cuvintele atribuite lui Isus referitoare la „dinarul Cezarului" sunt prezentate în cele trei Evanghelii numite sinoptice, în Evanghelia după Toma, în papirusul de la Egerton și de Iustin Martirul. Aceste șase versiuni ale aceluiași episod trebuie luate în calcul dacă discuția se face în mediul universitar. *Cf.* E. Cuvillier, „Marc, Justin, Thomas et les autres", *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1992–1993, pp. 329–344.

protestanți „apocrife"; acest lucru a dus la o ruptură cu alte societăți de origine protestantă, cu o practică mai diversificată. Societățile acestea își creaseră rivali; și-au făcut apariția câteva societăți catolice, la Regensburg, de exemplu. Dar exista riscul pierderii controlului asupra Magisteriului ecleziastic, iar *Syllabus*-ul, catalogul pontifical al erorilor dogmatice (1864), a condamnat societățile biblice. Anumiți protestanți nu au abandonat proiectul de difuzare a *Bibliei* în comun cu catolicii și cu ortodocșii. Acest lucru s-a realizat, în parte, în secolul XX. S-au produs mai multe evenimente demne de notat, favorizate de dezvoltarea unei mișcări ecumenice între protestanți și ortodocși și apoi de Conciliul Vatican II:

– dezvoltarea rapidă a unei acțiuni biblice de origine catolică;

– recenta reluare a activității societăților biblice în lumea ortodoxă și în special în Rusia; sub impulsul unui mare savant și scriitor, Serghei Averințev, la Moscova a fost inaugurată de puțin timp o Casă a *Bibliei*, cu sprijinul Societății Biblice Internaționale;

– numărul tot mai mare al traducerilor și al publicațiilor interconfesionale ale *Bibliei* (de exemplu, există o traducere ecumenică a *Bibliei* în franceză (TOB), dar și *Biblia* în franceza curentă);

– lărgirea confesională a societăților biblice de origine protestantă care au de acum și membri catolici și ortodocși;

– acceptarea unor societăți biblice cu majoritate neprotestantă în Alianța Biblică Internațională. Asociația aceasta strânge la un loc o sută zece societăți biblice naționale, activând în optzeci de țări. Sediul ei este la Reading (Anglia). Ea își desfășoară activitatea în patru „regiuni": Europa–Orientul Mijlociu, Africa, America, Asia–Pacific. În anul 1989, ea a difuzat șaisprezece milioane de biblii și treizeci de milioane de exemplare din *Noul Testament*, în același timp duc o neîntreruptă muncă de traducere, în special în limbile cu cel puțin un milion de vorbitori;

– în sfârșit, desele întâlniri ecumenice, având ca preocupare centrală *Biblia*, fie că este vorba de grupuri de studii biblice sau de expoziții biblice ecumenice.

Dezvoltarea acestui ecumenism biblic, astăzi foarte activ, încearcă să treacă peste unele greutăți. *Biblia* tradusă, editată, citită și răspândită este o operă canonică (am văzut deja canonul care confirmă drept „*Biblie*" diferite scrieri), adică o operă considerată Sfânta Scriptură și propusă ca atare. Acest lucru stârnește o serie de întrebări: cum trebuie stabilit textul (se știe că există mai multe manuscrise)? Trebuie să se aibă în vedere doar criteriile științifice (care sunt ele însele departe de a fi clare), sau să se țină cont de tradițiile primite? Scrierile biblice trebuie să fie publicate fără note și comentarii, sau notele să fie limitate la explicații literare și istorice ori să fie incluse comentarii teologice (autorizate?)? În sfârșit, cum să se rezolve dezacordurile dintre bisericile creștine referitoare la canonul *Vechiului Testament*?

Privitor la acest ultim punct, situația actuală este în mare următoarea: bisericile din Răsărit citesc *Vechiul Testament* după tradiție, în grecește, în versiunea numită *Septuaginta*, sau în traduceri în alte limbi realizate după *Septuaginta*, în conformitate cu practica bisericilor creștine din primele trei secole. Versiunea *Septuagintei* comportă câteodată variante extrem de diferite de textul ebraic păstrat și psalmodiat de învățații evrei. Biserica Catolică a tradus multă vreme plecând de la *Vulgata* (traducerea latină realizată la sfârșitul secolului al IV-lea de Ieronim). Acum ea a adoptat principiul traducerii pornind de la textele originale ebraice pentru *Vechiul Testament*, în afară de traducerile pentru cărțile deuterocanonice, care nu există decât în grecește. Traducerile protestante, precum *Biblia* tradusă de Louis Segond, nu cuprind aceste din urmă cărți.

Cum este rezolvată problema menționată mai sus? Într-un mod destul de pragmatic. Cu ajutorul Societății Biblice Germane, Societatea Biblică Greacă difuzează versiunea *Septuagintei* chiar și către cititori catolici și protestanți. Criteriul majorității (masive) este acela care decide. În majoritatea bisericilor ortodoxe din afara Greciei, mai ales în Biserica Rusă, pentru „versiunea sinodală", s-a făcut traducerea *Bibliei* după textul ebraic, cu indicarea variantelor importante care se găsesc în *Septuaginta*.

În anul 1968, a fost propus un acord (confirmat și precizat în anul 1987) între Secretariatul roman pentru unitatea creștinilor și Alianța Biblică Internațională. Acesta stipulează: „Cele două poziții (catolică și protestantă) pot fi, în general, reconciliate în practică dacă, în edițiile *Bibliei* publicate de societățile biblice cu un *imprimatur** al autorităților catolice, textele deuterocanonice formează în mod normal o secțiune aparte, înaintea *Noului Testament*." Este și soluția adoptată de TOB. *Biblia* în franceza curentă are două versiuni: una fără cărțile deuterocanonice, cealaltă incluzându-le, având *imprimatur*. Acordul permite soluții practice fără a rezolva problema dogmatică a cărților numite deuterocanonice.

Scriptură, Tradiție, Biserică

Ecumenismul nu poate totuși ignora problemele dogmatice care separă principalele biserici creștine în modul de abordare a *Bibliei*. Una dintre cele mai importante probleme se referă la raportul dintre Scriptură și Tradiție.

Problema aceasta a fost cheia rupturii din secolul al XVI-lea. *Sola Scriptura* lui Luther nu voia să ignore existența unei tradiții creștine care a străbătut secolele și nici faptul că *Biblia* a fost citită „în Biserică". Ceea ce înseamnă însă că tradiția aceasta trebuie să fie mereu raportată la norma Scripturii, care îi conferă legitimitate. Astfel, scrierile Părinților Bisericii, ale savanților din Evul

---

* Acord de tipărire ecleziast (n. tr.).

Mediu, Simbolurile de credință, hotărârile papilor și ale conciliilor pot avea o valoare recunoscută dacă sunt considerate conforme cu Scriptura. „Conștiința este roaba cuvântului lui Dumnezeu" și de aceea Luther „nu dă crezare nici papei, nici conciliilor" și refuză să considere Magisteriul ultimă autoritate.

În fața acestei contestări, Conciliul din Trento a afirmat, în anul 1546, autoritatea Tradiției, legată de cea a Scripturii: „adevărul salvator" și „regula etică" sunt conținute de cărțile biblice și în „tradițiile nescrise" care, primite „de apostoli chiar din gura lui Hristos sau transmise ca din mână în mână de către apostoli sub lucrarea Sfântului Duh, au ajuns până la noi". Aceste tradiții sunt „păstrate în Biserica Catolică printr-o succesiune continuă". Biserica Catolică, prin succesiunea apostolică, este deci moștenitoarea legitimă a acestor tradiții tot așa cum este și interpreta legitimă a Scripturii: dogmele referitoare la Pururea Fecioara Maria din secolele al XIX-lea și XX vor fi rodul acestei perspective. Reluând decretele conciliului, după unii chiar absolutizându-le, teologii catolici post-tridentini vor vorbi despre „cele două izvoare ale Revelației": Scriptura și Tradiția.

Ortodoxia s-a menținut în afara acestei polemici. Ea percepe Scriptura și Tradiția ca inseparabile, fiind în același timp distincte. Scripturile sunt considerate Cuvânt divin exprimat într-o formă umană; omenirea intră în comuniune cu Dumnezeu în și prin *Biblie*. Aceasta din urmă tinde către Dumnezeu, conduce la Dumnezeu, este „icoana" lui Dumnezeu. Tradiția „primește Cuvântul de la Dumnezeu pentru poporul său. Tradiția este aceea care transmite Scriptura". Ea este „mediul în care este dată Scriptura. Ea primește Scriptura și decurge din Scriptură"[105]. Scripturile sunt autoritatea Bisericii, dar autoritatea aceasta nu este exercitată în mod exterior, ci ea se dezvoltă în interiorul Bisericii. În Biserica Ortodoxă, Tradiția nu este deci considerată un izvor al Revelației, ci viața, Duhul Sfânt în Trupul lui Hristos, în comuniunea bisericească, pentru a apăra și a actualiza sensul Scripturii. Vladimir Losski considera că Duhul, în Tradiție, este și „spiritul critic" al Bisericii.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor (COE) se dorește a fi o „comunitate frățească a bisericilor care îl mărturisesc pe Domnul Isus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor după cum spune Scriptura". Este deci proclamată autoritatea *Bibliei*. Ce se întâmplă cu raportul dintre Scriptură și Tradiție? La conferința secțiunii Credință și Constituție a COE, ținută în anul 1963 la Montréal, cele două părți (ortodoxă și protestantă) au ajuns la un acord. Acest acord doctrinal se dorește a fi hrănit de cercetările biblice moderne și în special de acelea ale școlii de Istoria formelor: chiar înainte de a da loc unor scrieri, Evanghelia înseamnă mesajul central – *kérygma* – al predicii apostolice. De unde expresia

105. E. Jones, „Le Rôle de la Bible dans la tradition orthodoxe", *op. cit.*, p. 63.

„tradiția Evangheliei“: „Putem spune că existăm și suntem creștini prin Tradiția Evangheliei [*parádosis kerýgmatos*] atestată în Scriptură și transmisă de ea în Biserică, prin puterea Duhului Sfânt. Luată în sensul acesta, tradiția este actualizată în predicarea Cuvântului, în administrarea Sfintelor Taine, în cult, în învățătura creștină, în teologie, în misionarism și în mărturisirea în fața lui Hristos prin viața membrilor Bisericii.“

Insistența cu care se discută actualizarea Tradiției vrea să ușureze depășirea unor „vechi lupte“. Trebuie să remarcăm totuși, așa cum au făcut-o observatorii catolici prezenți, că acest text de compromis denotă o evidentă inflexiune a pozițiilor protestante obișnuite. Grija pentru apropiere este clară. Îi va corespunde o recentrare asupra Scripturii, operată de episcopii participanți la Conciliul Vatican II, care au refuzat schema propusă inițial, intitulată „cele două izvoare ale Revelației“.

Constituția *Dei Verbum* (1965) refuză efectiv o dualitate în privința izvoarelor Revelației: Tradiția și Scriptura țâșnesc „dintr-un izvor divin identic“, ele „formează, ca să spunem așa, un tot și tind către același țel“ (nr. 9). „Predica apostolică se află exprimată în special în cărțile (biblice) inspirate“ (nr. 8). Termenul „în special“ (acolo unde un protestant ar avea tendința să scrie „în mod exclusiv“) permite să se reafirme că o parte din predica apostolică s-a transmis pe cale orală, tradiție căreia Biserica Catolică îi asigură în mod legitim dezvoltarea progresivă: „Pe măsură ce trec secolele, Biserica tinde în mod constant către deplinătatea Adevărului divin, până ce cuvintele lui Dumnezeu vor fi împlinite“ (nr. 8). În definitiv, Tradiția primește denumirea de Cuvântul lui Dumnezeu la fel ca și Scriptura: „Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură constituie un depozit unic și sfânt al Cuvântului lui Dumnezeu“ (nr. 10). Totuși, documentul insistă asupra Scripturii: patru capitole (III, IV, V și VI) tratează explicit despre ea, în timp ce doar un capitol (II) este consacrat Tradiției.

Apropierea pozițiilor este de netăgăduit. Dar persistă o diferență însemnată de perspectivă. Un text recent al Comitetului mixt catolico-protestant din Franța (*Consensus œcuménique et différences fondamentales*) observă: „Noi ne deosebim în privința sensului pe care îl dăm termenului «Biserică».“ Teologul catolic Bernard Sesboué a examinat formula protestantă: „Deciziile normative ale Bisericii în materie de credință au autoritate în măsura în care sunt conforme cu Evanghelia: dar nu au nici o autoritate în caz contrar.“ O asemenea formulă, afirmă Sesboué, presupune „o a treia instanță capabilă să judece între Evanghelie și Biserică. Cine va fi această instanță? Și de unde îi vine autoritatea? [...] Convingerea catolică este că această instanță care discerne asupra autenticității Evangheliei nu poate fi decât însăși Biserica“. Există deci o „infailibilitate a

Bisericii"[106] reafirmată de Vatican II. Această infailibilitate provine din succesiunea apostolică și din faptul că Biserica deține autoritatea de la însuși Dumnezeu, prin instituirea divină față de inspirația divină a Scripturii.

În general, în optica protestantă, o astfel de concepție se expune riscului clericalismului. De aceea, un protestant va pune altfel problema: deși există o realitate bisericească, fiecare creștin (sau grup de creștini) are, de asemenea, personalitatea lui proprie. În cazul unui conflict între Biserică și un creștin, Scriptura însăși constituie cea de-a treia instanță. Datorită fenomenului de intertextualitate, ea poate fi propriul ei interpret. Biserica și creștinul trebuie să asculte Scriptura și să încerce să înțeleagă ce spune ea. În această perspectivă, Biserica nu este infailibilă: „Biserica istorică s-a înșelat de mai multe ori. Ea este supusă greșelii, chiar și rătăcirilor" atunci când merge până acolo încât se consideră centrul, sau se identifică Domnului"[107]. Subzistă deci o „diferență fundamentală".

Biblia în vremurile noastre

Problemele acestea nu sunt numai ecouri ale disputelor confesionale istorice, ci marchează reacțiile instinctive ale credincioșilor de orizonturi diferite și corespund problemelor actuale: în ultimele decenii, locurile în care se „folosește" *Biblia* s-au înmulțit, scăpând de multe ori de orice influență bisericească directă; în același timp, a crescut foarte mult numărul modalităților de interpretare a *Bibliei*. Astfel, un grup oarecare de tineri sau de adulți poate propune „propovăduirea biblică activă", care caută să integreze ansamblul persoanei în noua spiritualitate biblică. În acest caz, contactul cu textul va fi mai puțin de ordin cognitiv decât în cazul procedurii obișnuite de citire sau ascultare și vor avea întâietate factorii afectivi și volitivi, expresia trupească. Nu există oare aici un procedeu interpretativ de tip nou, care nu se vrea, de altfel, total contestatar în privința instituțiilor ecleziastice, dar care, de fapt, este foarte autonom? Și mai independente față de instituția Bisericii sunt spectacolele cu orientare biblică: unele dintre acestea au avut un succes incontestabil, precum *Isus* al lui Robert Hossein, prezentat la Paris, la începutul anilor '90.

Alte tentative, mult mai explicit contestatare – de multe ori legate de efervescențele anilor '60 și '70, dar al căror impact este departe de a fi dispărut –, vor să folosească un „demers inductiv", o interpretare a textelor care să plece de la „situațiile trăite", și se opun unui mod mai tradițional de abordare a textelor, prin care să se poată „deduce" aplicații pentru viață din doctrina pre-

106. B. Sesboué, „Analyse catholique", în Comitetul mixt catolico-protestant din Franța, *Consensus œcuménique et différences fondamentales*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 64.

107. *Id.*, pp. 18 și urm. (descrierea poziției protestante).

zentată în aceste texte. Exegeza feministă a *Bibliei* – care în țările anglo-saxone a început încă din secolul al XIX-lea – este un bun exemplu pentru aceste încercări de citire a *Bibliei*, numite „contextuale", clădite pe situații sociale sau politice, pe situații culturale.

Chiar și până la interpretarea lor, textele biblice fac obiectul unor ediții și mai depărtate de Biserică decât traducerile interconfesionale (care, după cum am văzut, depind încă într-o anumită măsură de acordurile dintre biserici). André Chouraqui, fostul primar al Ierusalimului, ne propune traducerea *Bibliei* ebraice făcută de el, urmată de un ansamblu de scrieri intitulat „Un pact nou" care conține cele douăzeci și șapte de cărți ale *Noului Testament* percepute de o sensibilitate evreiască. Edițiile „profane" se înmulțesc: ediții savante, ca *Biblia* Pleiadei, selecții de fragmente populare, precum acelea din *Reader's Digest*, fragmente pentru tineri, precum benzile desenate cu povești din cărțile biblice sau edițiile de texte pentru licee și colegii (Hachette, Hatier etc.). Secole de-a rândul, pictori, sculptori, muzicieni, poeți au propus modul lor de a percepe una sau alta din temele biblice. Unele dintre aceste opere sunt studiate de multă vreme în licee și colegii. La aceasta se mai adaugă astăzi studierea pasajelor biblice, *Biblia* fiind considerată o „operă literară".

Această abundență de referințe la *Biblie* și de modalități de folosire a ei înseamnă, oare, declinul acțiunilor provenite din mediile bisericești? Desigur că nu. Traducerile efectuate de societățile biblice sunt, pentru a lua un exemplu, departe de a fi o operă completă: numărul mare de limbi și de dialecte constituie o provocare permanentă pentru traducători. Astfel, în Zair, alături de limba oficială, care este franceza, există patru limbi naționale și încă patru sute de alte limbi și dialecte. Șaptezeci și șase dintre aceste limbi dispun astăzi de cel puțin o carte tradusă din *Biblie*. Situația din Camerun este asemănătoare: două limbi de comunicare (franceza și engleza), două sute de limbi și dialecte, dintre care treizeci și opt dispun de cel puțin o carte din *Biblie*. Cifrele acestea dau o idee asupra efortului făcut până acum, precum și asupra a ceea ce este încă de făcut. Efort cu atât mai mare cu cât o parte dintre aceste populații sunt analfabete. Este deci foarte important ca difuzarea *Bibliei* sau a unor fragmente din *Biblie* să fie completată prin lucrări sub formă de casete audio și video.

Mai sunt și țări cu veche tradiție creștină, în care, până la căderea regimurilor comuniste, *Biblia* a fost o carte mai mult sau mai puțin interzisă. Primul semn de libertate religioasă căpătată sau recăpătată a fost posibilitatea difuzării *Bibliei*. Manifestarea nevoilor în acest sens nu s-a lăsat așteptată, dar amploarea lor nu fusese prevăzută de nimeni: milioane de persoane au cerut o *Biblie* pentru spiritualitatea lor personală sau pentru a putea participa la cultul Bisericii. În China, în ciuda greutăților și a represiunilor, cererea de *Biblii* este în continuă creștere.

Biblia poate fi considerată în multe feluri: ca o culegere de scrieri vechi care fac parte din „patrimoniul omenirii“, ca un ansamblu de cărți care transmit „cuvântul veșnic al lui Dumnezeu“ sau ca mărturii ce te invită la „căutarea lui Dumnezeu“ și „propun credința“. Oricare ar fi atitudinea personală adoptată, vitalitatea *Bibliei* astăzi merită toată atenția.

EXISTENȚA CREȘTINĂ ȘI NĂDEJDEA MÂNTUIRII

de Jean Rogues

OMUL ȘI LIMITELE LUI

Creștinismul înseamnă o anumită modalitate de a înțelege omul, sensul vieții sale, destinul său. La întrebările fundamentale ale omului – cine sunt eu? de ce exist? pentru ce exist? ce să fac cu viața mea? – creștinismul propune un răspuns sau mai degrabă câteva idei-forță, căci cuvântul „răspuns“ sugerează o explicație „foarte strictă“, invitându-l pe om să descopere progresiv sensul vieții sale și nădejdea desăvârșirii sale. În acest sens, o antropologie, unele indicații etice și o doctrină a mântuirii se completează și se întrepătrund.

Elementele unei antropologii creștine

În mare parte, antropologia creștină este precreștină: este cea care a explicat experiența religioasă a lui Israel și care se exprimă în mitul – pe cât de cunoscut, pe atât de prost înțeles – al povestirilor despre Facere:

> La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul. / Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor. / Și a zis Dumnezeu: „Să fie lumină!“ Și a fost lumină. / Și a văzut Dumnezeu că este bună lumina și a despărțit Dumnezeu lumina de întuneric. / Lumina a numit-o Dumnezeu ziuă, iar întunericul l-a numit noapte. Și a fost seară și a fost dimineață: ziua întâi (Fac. 1, 1–5).

Urmează povestirile celei de-a doua, de-a treia, de-a patra și de-a cincea „zile“, după care:

> Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie. / [...] Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune foarte. Și a fost seară și a fost dimineață: ziua a șasea. / Așa s-a făcut cerul și pământul și toată oștirea lor. / Și a sfârșit Dumnezeu în ziua a șasea lucrarea Sa, pe care a făcut-o; iar în ziua a șaptea S-a odihnit de toate lucrurile Sale, pe care le-a făcut (Fac. 1, 27–31; 2, 1–2).

Urmează o a doua povestire:

> Iată obârșia cerului și a pământului de la facerea lor, din ziua când Domnul Dumnezeu a făcut cerul și pământul. / Pe câmp nu se afla nici un copăcel, iarba de pe el nu începuse a odrăsli, pentru că Domnul Dumnezeu nu trimisese încă ploaie pe pământ și nu era nimeni ca să lucreze pământul. / Ci numai abur ieșea din pământ și umezea toată fața pământului. / Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie. / [...] Și a zis Domnul Dumnezeu: „Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el". / [...] atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; și, dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. / Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o lui Adam. / Și a zis Adam: „Iată aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său. / De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup" (Fac. 2, 4–24).

Cu toată interpretarea fundamentalistă, aceste povestiri nu sunt niște descrieri istorice. Ele sunt expresia simbolică a ceea ce experiența spirituală a lui Israel considerase esențial din planul lui Dumnezeu, Creatorul tuturor lucrurilor.

Esențială este bunătatea lumii: „Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune foarte". Este ceea ce ulterior va fi tradus prin alte cuvinte: din iubire s-a vrut Dumnezeu creatorul tuturor lucrurilor. Esențial este privilegiul de care se bucură omul în sânul acestei Creații: el este creat „după chipul" lui Dumnezeu. Mai târziu, această afirmație va fi adusă de creștinism la expresia ei ultimă: în lucrarea lui desăvârșită – persoana istorică a lui Isus – Omul este Dumnezeu. Doctrina hristologică „Om desăvârșit și Dumnezeu desăvârșit" nu are sens decât dacă, departe de a prezenta în Isus omul-Dumnezeu ca pe un tur de forță împotriva naturii, ea prezintă, dimpotrivă, în el adevărata desăvârșire a planului creator al lui Dumnezeu.

După aceste „povestiri" despre Facere, cartea abordează o altă problemă: libertatea omului și prezența răului în lume. Luarea în considerare a acestei libertăți va duce la susținerea de către Biserică, împotriva tuturor obiecțiilor, a posibilității – măcar teoretice – pe care o are omul de a putea opune un refuz categoric lui Dumnezeu. Această afirmație antropologică – omul este cu adevărat o ființă liberă și responsabilă – oferă acestor două dimensiuni ale experienței și ale gândirii creștine perspective de ordin etic și o doctrină a mântuirii.

Un alt aspect al antropologiei creștine: problema raporturilor dintre dimensiunile fizică și spirituală ale omului. În domeniul acesta, gândirea creștină a oscilat în permanență și încă nu a ajuns la maturitate. Poate că o paranteză – care să lămurească ceea ce se numește „teologia fundamentală" – nu ar fi deplasată aici. Obiectul credinței creștine nu se prezintă ca un corpus doc-

trinal definitiv constituit. El reprezintă proiecția în culturi diferite și succesive a mesajului Evangheliei (el însuși exprimat în scrieri complet diferite) – poporul creștin având credința că Duhul lui Dumnezeu este prezent la primirea, niciodată desăvârșită, a luminii Evangheliei. Dacă în unele domenii se poate vorbi de o gândire creștină ajunsă la maturitate – de exemplu, doctrina trinitară în secolul al IV-lea –, exprimarea credinței în culturile aflate în permanentă evoluție rămâne deschisă Duhului.

În privința relației dintre dimensiunile fizice și cele spirituale ale omului, gândirea creștină nu a încetat să oscileze între un dualism suflet–trup, mergând de multe ori până la idei inacceptabile, și un monism conceptual sărac. *Biblia* nu cunoaște un dualism adevărat, dar prezentarea pe care o face problemei creează anumite greutăți. Pe de o parte, în *Vechiul Testament* gândirea evoluează. Pe de altă parte, *Noul Testament* folosește termeni care dau naștere unor confuzii: există astfel cupluri de opoziții asemănându-se cu ceea ce, mai târziu, se va înțelege prin suflet–trup, cu o altă semnificație însă. Exemplul cel mai tipic este al cuplului „trup–duh" din scrierile pauline. „Trupul" desemnează aici ceea ce este viciat în om de păcat, iar „duh", ceea ce este deschis lui Dumnezeu, în așa fel încât se va putea vorbi despre o „gândire trupească" și despre un „trup spiritual".

Ca urmare, o mare parte a istoriei creștine a fost marcată de un dualism suflet–trup care s-a născut din gândirea greacă, dar care de multe ori s-a pervertit. Astfel, expresiile curente – „a avea" un trup, „a avea" un suflet – trădează o transformare inacceptabilă a conceptelor în obiecte concrete (eroare în care nu cade, de exemplu, dualismul sfântului Toma d'Aquino). Tot așa a luat naștere obiceiul de a vorbi despre moarte ca despre o separare a sufletului de trup, ca și cum ar fi vorba de două componente care trebuie să stea în expectativă până la o înviere care să reconstituie omul.

Aceste concepții care transformă orice în obiecte concrete nu pot fi acceptate și de altfel nu sunt asimilate nici în zilele noastre. În schimb, în mintea creștină își reia locul o intuiție specifică Părinților Bisericii: sensul corporalității omului stă în vocația de a se insera în Corpul unic al unei omeniri eliberate de contradicțiile sale. Vom reveni asupra acestei probleme vorbind despre nădejdea mântuirii ca nădejde a învierii.

Perspective etice

Creștinismul comportă sau produce o morală? Răspunsul la această întrebare este controversat. Ideea de „morală creștină" este acceptată, privită cu neîncredere ori respinsă categoric, în funcție de familiile confesionale (catolicismul

o acceptă mai mult decât tradițiile protestante), dar și în funcție de școlile teologice, epocile, împrejurările socioculturale. Toată lumea este însă de acord că Evanghelia impulsionează un anumit stil de viață, iar credinciosul trebuie să se străduiască să ducă o „existență creștină".

Controversa cu privire la legitimitatea ideii de „morală creștină" ridică mai multe probleme: indicațiile din Evanghelie se pretează oare a fi așezate în forma unor reguli de conduită codificate? Duc ele oare către altceva decât ceea ce este, după unii, „morala naturală", valabilă pentru fiecare om, independent de opțiunea lui religioasă? „Buna purtare" la care face apel o morală este oare la îndemâna omului, marcat de ceea ce se numește păcat (înțeles ca situație colectivă a omenirii), sau acțiunea lui este iremediabil viciată? Destinul omului (mântuirea, damnarea lui...) depinde oare de gradul de conformare a existenței sale față de orientările Evangheliei?

Întrebările acestea se referă toate la ceea ce am putea numi o „antropologie a omului păcătos": unde este mântuirea unei omeniri care, în mod concret, și-a folosit libertatea într-un sens distructiv (ceea ce spune expresia – pe cât de neadecvată, pe atât de tradițională – „păcat originar")? Apare nevoia nu numai a unei mântuiri, ci și a unui mântuitor... Vom regăsi aceste întrebări în paginile care urmează. Dar e important să amintim aici că Evanghelia este, înainte de toate, un cuvânt de viață, că ea invită la o trăire într-un spirit anume. Este, de altfel, ceea ce înțelege cititorul cel mai puțin avizat atunci când deschide Evanghelia și descoperă în paginile sale forța unei asemenea invitații.

Să cităm câteva fragmente din Fericiri, text privit ca simbol al întregii Evanghelii. Verbele sunt la prezent și la viitor. Textul deschide în același timp calea existenței cotidiene, dar și nădejdea desăvârșirii. Prin aceasta este caracteristic perspectivelor etice ale Evangheliei:

> Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor. / Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia. / Fericiți cei blânzi, că aceia vor moșteni pământul. / Fericiți cei ce flămânzesc și însetează de dreptate, că aceia se vor sătura. / Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui. / Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu. / Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema. / Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, că a lor este împărăția cerurilor. / Fericiți veți fi voi când vă vor ocărî și vă vor prigoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, mințind din pricina Mea (Mat. 5, 3–10).

Să cităm și alte fragmente:

> Ați auzit că s-a zis: „Să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjmașul tău." / Iar Eu vă zic vouă: Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc, / Ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drepți și peste cei nedrepți (Mat. 5, 43–45).

Nimeni nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipsi și pe celălalt îl va disprețui; nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui mamona (Mat. 6, 24).

Cel ce își iubește sufletul îl va pierde; iar cel ce își urăște sufletul în lumea aceasta îl va păstra pentru viața veșnică (Ioan 12, 25).

Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul, precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul (Ioan 13, 34).

Credinciosul care caută ca mesajul acesta să-i lumineze viața este conștient de evidența faptului că nu poate ajunge la o asemenea performanță. Pe această experiență de bază, ca și pe experiența ireductibilă a morții, prinde contur, mai întâi în Evanghelie și apoi în explicațiile ulterioare, o doctrină a mântuirii.

Nevoia de mântuire

Ca multe alte religii (toate?), creștinismul se proiectează într-o perspectivă căreia i se spune în mod curent mântuire. Înainte de a arăta ce înțelege gândirea creștină prin acest cuvânt, să amintim modul în care are ea știință de dorința sau de nevoia unei astfel de mântuiri.

De ce are deci nevoie omenirea să se mântuiască? Din întreaga tradiție creștină se degajă două răspunsuri principale: păcatul și moartea. De altfel, *Biblia* le leagă unul de altul, cel mai frapant text fiind, fără îndoială, acela al lui Pavel din Epistola către Romani: „...printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea..." (Rom. 5, 12). Este un limbaj evident inacceptabil dacă înțelegem cuvântul „moarte" în sens biologic: vom reveni la această discuție. Dincolo de aceste două răspunsuri apare, mai confuz, un al treilea, legat, de altfel, de primele două: ceea ce în mod foarte general este numit de creștini și de necreștini „răul". Vom vorbi pe rând despre fiecare dintre aceste expresii ale eșecului omenirii și despre nevoia ei de a se mântui.

Păcatul. Profunzimea experienței umane și spirituale evocate prin cuvântul „păcat" este adeseori întunecată în cultura curentă a Occidentului de imagini derizorii sau de folosirea neadecvată a termenului. De la „micile păcate" până la „păcatele cărnii", trecând prin folosirea acestei teme pentru publicitate! Această devalorizare a ideii de păcat se datorează deformărilor survenite, chiar în cadrul Bisericii, în urma predicării permanente – până și în perioade recente – a culpabilității, ceea ce a provocat reacții de cele mai multe ori fără nuanțe – în paralel cu ceea ce putem numi toleranța civilizației noastre de la acest sfârșit de secol.

La această devalorizare se adaugă o altă dificultate. Expresia tradițională „păcatul originar" desemnează, în tradiția creștină, un fapt capital al existenței

noastre ca oameni, pe când folosirea cuvântului „păcat“ este echivocă, iar cuvântul „originar“ – înşelător! Într-adevăr, expresia sugerează un act concret, arhaic, în vreme ce numeşte un fapt care afectează din toate timpurile viaţa oamenilor. Să spunem – deşi vom reveni şi vom nuanţa în cele ce urmează – că e un fel de conivenţă congenitală, nedorită, cu răul: omul se naşte dintr-o lume de păcătoşi într-o lume de păcătoşi.

Puşi în gardă faţă de aceste greutăţi, să încercăm să delimităm mai bine noţiunea creştină de păcat. Aparţine oare unei sfere specific religioase, sau doar morale: păcatul este acelaşi lucru cu ceea ce societatea laică numeşte greşeală? Toată lumea este de acord că noţiunea de păcat conotează o relaţie cu Dumnezeu, chiar dacă una indirectă. Se va vorbi despre „nesupunerea faţă de Dumnezeu“ sau despre „refuzul dragostei lui Dumnezeu“. La drept vorbind, aceste două expresii sunt echivalente pentru acela care îşi asumă mesajul evanghelic: Dumnezeu, după imaginea pe care ne-o dă despre el Isus, nu are nici un alt plan şi nici o altă lege decât să-i îndemne pe oameni să se iubească unii pe alţii mărturisind astfel iubirea faţă de el. Păcatul este ceea ce contracarează acest plan, ceea ce înseamnă refuzarea ofertei lui Dumnezeu.

Dar faptul că păcatul aparţine sferei religioase nu ne împiedică să-l apropiem de ceea ce se numeşte greşeală. O societate laică, pentru care Franţa republicană poate fi un exemplu, are o morală care nu este numai un cod de bună funcţionare socială, ci se doreşte a fi întemeiată pe „valori“.

Aici se opun două tendinţe, convergente în a afirma că noţiunea de păcat conotează ideea unei relaţii cu Dumnezeu: una radicalizează specificul religios al păcatului, cealaltă asimilează mai mult sau mai puţin păcatul cu greşeala morală. Dar, după Evanghelie, acţiunea umană este întotdeauna o luare de poziţie faţă de Dumnezeu, chiar şi în cazul acelora care nu ţin seama de Dumnezeu. Pentru Evanghelie, într-adevăr, aproapele înseamnă prezenţa lui Dumnezeu; a-i da de mâncare aceluia căruia îi este foame sau a-l refuza înseamnă să-i dai lui Dumnezeu sau să întorci faţa de la el (Mat. 25, 31–46).

Faţă de o veche concepţie, care admite că greşeala părinţilor cade asupra urmaşilor, Evanghelia prezintă o revendicare clară a caracterului personal al responsabilităţii şi al păcatului. Or, situaţia actuală a lumii tinde să pună într-un mod diferit problema responsabilităţii colective a omenirii sau a unor mari părţi din omenire. Noutatea în acest domeniu este conştiinţa faptului că multe situaţii de nedreptate – cum ar fi repartizarea bogăţiilor şi foamea în lume – rezultă din decizii care angajează şi responsabilităţile autorilor lor, dar, în acelaşi timp, şi din pasivitatea complice a tuturor acelora care profită de ele, fiecare având la îndemână scuza că nu se poate schimba nimic, dar acceptând cu toţii perpetuarea situaţiei.

Nu este cazul să revenim asupra afirmării evanghelice a caracterului personal al păcatului. Dar, fără nici o îndoială, se poate vorbi de o responsabilitate comună, la care fiecare participă în vreun fel. Un document roman vorbește despre „structuri ale păcatului", structuri economice și politice rezultate din păcat și atrăgând după ele păcatul. Analiza modernă asupra forțelor care intervin în favoarea sau împotriva dreptății, în favoarea sau împotriva păcii, pune în evidență în mod tragic ceea ce, sub rezervele expuse mai sus, se poate numi „păcatul colectiv" al popoarelor favorizate. Această expresie este, desigur, contestabilă și trebuie să o folosim cu precauție; cu toate acestea, ea scoate în evidență cât de serioase sunt problemele care se află în joc aici: planul lui Dumnezeu, așa cum este el prezentat de Evanghelie pentru mintea credincioșilor, este în acest caz mult mai batjocorit decât în majoritatea comportamentelor individuale asupra cărora vrea să atragă atenția morala clasică.

Ar exista o legătură între ceea ce tocmai a fost discutat și realitatea denumită „păcatul originar"? Legătura constă măcar în evidențierea unei forțe a răului mai puternice decât ceea ce pare să fie pur și simplu înclinația spre erori, greșeli și păcate a fiecărui om. Evanghelistul Ioan vorbește despre „păcatul lumii" (Ioan 1, 29). Sfântul Pavel vorbește despre „întunericul cel de nepătruns". Personalizarea aceasta pare greu de acceptat în sens propriu. Numai că ea evocă o realitate: o forță care se opune realizării planului creator al lui Dumnezeu, care merge dincolo de ceea ce poate fi analizat drept rezultat al păcatului oamenilor. „Păcatul originar" exprimă aceeași realitate: prin naștere, omul devine membru al unei omeniri marcate de păcat. Faptul că *Biblia*, în aparență, atribuie această situație unui singur om, „Adam" – dar cuvântul acesta de origine ebraică înseamnă „Bărbat" –, nu este decât proiecția simbolică a acestei realități.

Afirmând că nu poate să existe păcat involuntar, tradiția creștină a ținut întotdeauna seama de subtilitățile psihologice care ne marchează: omul se situează în postura de păcătos sau se ferește să cadă în păcat, nu doar la nivelul conștiinței lucide. Este aici o destul de mare conivență între experiența seculară a „părinților spirituali", cum se spunea mai demult, și psihologii de astăzi.

> Pentru că ceea ce fac nu știu; căci nu săvârșesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc (Rom. 7, 15).

Subtilități psihologice care fac dificilă situarea punctului de unde începe să se manifeste libertatea omului, neîmpărțire nocivă a responsabilităților colective în raport cu „răul lumii", în sfârșit, obscură conivență congenitală cu ceea ce îl întoarce pe om de la proiectul creator al lui Dumnezeu: toate acestea demonstrează că realitatea „păcatului" este cu mult mai profundă decât manifestările ei, pe undeva simptomatice, în ceea ce numim „păcate". Păcatul

apare astfel ca un rău care-l roade pe om simultan cu auto-pedepsirea pentru responsabilitatea pe care o simte în fața păcatului. Așa putem înțelege sensul afirmației: „Păcatul este dragostea respinsă." Sau: „Este viața refuzată."

Moartea. Încercările de a înfrumuseța moartea și de a considera virtute negarea caracterului ei obscur și dureros nu țin de creștinism. Experiența pe care o au creștinii este, în stare brută, aceeași ca a celorlalți oameni. Isus a plâns la moartea prietenului său Lazăr, și el însuși a cunoscut neliniștea când i-a venit timpul să o înfrunte. În mod straniu, Scriptura leagă moartea de păcat. Spre exemplificare vom cita fragmentul din Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel:

> Printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea (Rom. 5, 12).

Mai înainte, Cartea Înțelepciunii lui Solomon spusese deja:

> Dumnezeu n-a făcut moartea [...]; prin pizma diavolului a intrat moartea în lume (Înțel. 1, 13; 2, 24).

Interpretate *à la lettre*, afirmațiile acestea nu pot fi acceptate. Cine ar putea crede că a existat vreodată o lume lipsită de ceea ce numim noi moarte. Aceste fragmente ne determină să distingem, dacă nu două realități, cel puțin două modalități diferite de a vedea aceeași realitate numită „moarte", după cum este privită din interior sau din exterior. Din exterior, suntem perfect capabili să descriem fenomenul organic, iar până la un anumit punct, să-i înțelegem și mecanismele, de la formele de ființe vii cele mai elementare până la formele cele mai complexe. Din interior – ca să rămânem la situația omului – este vorba de experiența morții sau a necesității morții, ceea ce am putea numi „moartea omenească".

Dacă este evident că realitatea organică face parte din lumea creată, „moartea omenească" reprezintă ceea ce a făcut din moarte omul de-a lungul istoriei sale colective, modul în care o interpretează el și o trăiește. Tocmai despre această „moarte omenească", care este opera omului, spune Sfântul Apostol Pavel că a intrat în istoria noastră prin păcat. În ce privește fragmentul din Cartea Înțelepciunii, care atribuie această intrare pizmei demonului, textul sugerează că pervertirea conform căreia este înțeleasă și trăită moartea ține de ordinul minciunii: moartea este precum minciuna, împiedicându-i pe oameni să creadă cu adevărat în viață. Afirmația că moartea aceasta este fructul păcatului nu trebuie, desigur, înțeleasă în sensul concret, personal al păcatului, ci ca rezultat al acelei realități deja pomenite a „păcatului lumii".

Răul. Înainte ca „problema răului" să fie o întrebare la care omul ar vrea să dea un răspuns – și nu poate să o facă! –, răul este un dat al existenței ome-

nești, atât individuală, cât și colectivă. Rău care provine din natura sau își are originea în activitățile oamenilor.

Omul se străduiește să combată răul. Tehnicile pe care le elaborează pentru a învinge catastrofele naturale, pentru a lupta împotriva bolilor, legile pe care le aplică pentru armonizarea vieții în societate, pe scurt, tot ceea ce întreprinde pentru a face lumea locuibilă reprezintă un efort colosal și duce la rezultate impresionante. Cu toate acestea, experiența seculară, ca și experiența cea mai imediat contemporană pun cu claritate în evidență ideea că omul nu face decât să dea înapoi în această luptă și că obstacolele în realizarea unei lumi armonioase rămân insurmontabile.

Moartea și păcatul sunt două forme fundamentale ale acestui păcat, numai că ele nu epuizează în întregime acest „rău al lumii" sau acest „rău al omului". Din adâncul acestei situații din toate timpurile, o mare parte a omenirii – cu sau fără dreptate – cheamă în ajutor, adică așteaptă, dorește, cere o „mântuire". După poporul evreu, a cărui existență umană și religioasă este prezentată de *Biblie*, creștinii stau și ei în așteptare. Dar credința lor este de a fi întrezărit că în această fortăreață a răului s-a deschis o breșă, că li se propune oamenilor o mântuire prin istoria concretă a unui om, care a trăit în Palestina acum douăzeci de secole, Isus.

MÂNTUIREA ÎN ISUS HRISTOS

Mulți oameni, evreii și creștinii printre alții, așteaptă mântuirea de la Dumnezeu. Relația dintre Dumnezeu și oameni poate fi înțeleasă în moduri foarte diferite. Înțelegerea creștină, cu totul specifică în această privință, se caracterizează printr-un rol hotărâtor atribuit lui Isus, rol pe care titlul de „mijlocitor" care i-a fost dat este, fără îndoială, cel mai în măsură să-l evoce, cu toate că termenul nu este foarte clar.

Cum se poate concepe o acțiune a lui Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor? Am putea concepe o intervenție a lui Dumnezeu „care să le pună pe toate la locul lor" în lume, fără nici o participare din partea oamenilor. Am putea concepe unele intervenții divine care să dea acțiunilor omului ceea ce le lipsește pentru a-și atinge obiectivul. Am putea concepe ca Dumnezeu să le facă oamenilor cunoscute căile pe care aceștia s-o pornească pentru a „ieși din încurcătură". Am putea concepe – și în istoria religiilor au fost de multe ori concepute – anumite condiții puse de Dumnezeu, ba chiar un preț pe care să i-l plătim în schimbul mântuirii, preț colectiv sau individual. Și sunt, fără nici o îndoială, multe alte scheme…

Creștinismul nu se recunoaște în nici una dintre aceste scheme, chiar dacă își asumă câte un aspect sau altul de la fiecare dintre ele. Ceea ce recunoaște

creștinul este faptul că în sânul omenirii a trăit un om (care este și astăzi viu) situat în același timp într-o perfectă relație de frățietate cu toți oamenii și într-o perfectă relație de unitate cu Dumnezeu, și că în el se leagă relațiile care structurează opera de mântuire:

– în el Dumnezeu face să țâșnească lumina și să strălucească „adevărul care eliberează";

– în el Dumnezeu îi cheamă pe oameni să spună DA pentru ca orice NU al păcatului să-și piardă valoarea;

– în el omenirea „plătește prețul" mântuirii sale și în același timp primește prețul acesta ca pe un dar absolut gratuit;

– prin Duhul său împărtășit Dumnezeu îi însuflețește pe oameni pentru a recrea în ei imaginea divină a proiectului creator.

Aceste câteva remarci sunt evident foarte succinte, pentru a fi lipsite de ambiguități și neclarități. Prin ele am dorit doar să oferim o estimare a rolului central de „mijlocitor al mântuirii" atribuit lui Isus, estimare care va fi dezvoltată în cele ce urmează.

Aspectele mântuirii

Realitatea desemnată de cuvântul „mântuire" nu este acoperită de nici o definiție sau descriere cu adevărat satisfăcătoare. Fără îndoială, fiecare credincios are mai mult sau mai puțin tendința să se raporteze la un sens anume, identificând mântuirea cu una sau alta dintre imaginile care îl atrag mai mult. Dar orice identificare a mântuirii cu o imagine fixă este imediat repusă în discuție de celelalte expresii pe care le folosește Scriptura. Faptul că nici o imagine univocă și fixă nu se potrivește este subliniat de opoziția dialectică pe care o găsim în *Biblie*, în special în *Noul Testament*: mântuirea este oare o realitate a zilei de azi, sau a zilei de mâine? Este individuală, sau colectivă? Spirituală, sau trupească? Istorică, sau escatologică?... Listă de opoziții care, de altfel, nu este exhaustivă.

Cuvântul „mântuire", substantiv mai mult sau mai puțin abstract, este practic străin *Noului Testament*. În aceeași familie semantică, *Noul Testament* folosește mai mult verbul „a fi mântuit" sau substantivul concret „Mântuitorul", dar recurge mai ales la alte expresii – dintre care principale sunt următoarele trei: dreptate, viață, împărăție –, ca și la alte imagini adăugând într-un fel armonicele (eliberare, izbăvire, împăcare, ospăț, nuntă...).

Cele trei imagini – dreptate, viață, împărăție – sunt caracteristice celor trei autori și deci celor trei teologii ale *Noului Testament*: „dreptatea" este termenul Sfântului Apostol Pavel, „viața" este termenul Sfântului Apostol Ioan, „împărăția" corespunde Evangheliilor sinoptice. Și se poate considera, fără prea multe

artificii, că fiecare dintre aceste trei imagini răspunde în special uneia dintre cele trei angoase ale omului despre care vorbeam: păcatul, moartea și domnia răului. Doar multiplicitatea acestor termeni proiectează o imagine globală asupra mântuirii, punând totodată în evidență faptul că „mântuirea" nu poate fi complet delimitată în cuvinte.

Mântuirea ca justificare. Modul acesta de a vorbi este caracteristic Sfântului Apostol Pavel. La el, expresia „dreptate" sau „dreptatea lui Dumnezeu" nu are conotație socială; ea desemnează, foarte exact, contrarul păcatului: „dreptatea lui Dumnezeu" este sfințenia sa, pe care le-o împărtășește oamenilor „îndreptându-i". Imaginea aceasta a mântuirii corespunde, într-un mod direct, primului rău de care omenirea așteaptă să fie mântuită: păcatul.

Intervin aici alte două realități legate de mântuire: iertarea și împăcarea. Dorința de iertare este legată de limbajul antropomorfic, care consideră păcatul o ofensă adusă lui Dumnezeu. În realitate, este impropriu să spui că Dumnezeu este „ofensat". Păcatul este refuzul iubirii lui Dumnezeu din partea omului. Darul lui Dumnezeu este fără dezgust, fără amărăciune. Și dacă omul primește din nou iubirea sa, Dumnezeu i-o dă. Astfel, după Evanghelie, „iertarea" lui Dumnezeu este fără margini și fără condiții din partea lui. Nu sunt alte condiții decât din partea omului: să recunoască nevoia pe care o are de iertare și să o accepte.

Mai complexă este imaginea împăcării. Evanghelia leagă împăcarea omului cu Dumnezeu de împăcarea oamenilor între ei (*cf.* Matei 5, 23–24) și, într-o anumită măsură, o prezintă pe aceasta din urmă ca pe un preambul al împăcării cu Dumnezeu. Dacă ne gândim bine, vedem clar că nu este vorba de o condiție pe care o pune Dumnezeu, ci de o condiție înscrisă chiar în realitate: să-l primești pe Dumnezeu înseamnă să-l primești așa cum este el, cu iubirea lui pentru toți oamenii, deci înseamnă să dorești împăcarea cu toți. A refuza împăcarea cu frații tăi înseamnă a-l refuza pe Dumnezeu. Dar aici nu este vorba de sentimente: refuzul acesta nu este una dintre acele reacții de repulsie, care de multe ori nu pot fi controlate. Obstacolul ar fi refuzul deliberat, conștient de a fi eliberați de aceste reacții de respingere pe care le putem avea față de unii dintre frații noștri. Păcătosul primind iertarea lui Dumnezeu și dorind împăcarea cu toți este „justificat" (îndreptat): în funcție de DA-ul pe care îl spune lui Dumnezeu, el devine un drept.

În momentul Reformei, între catolici și protestanți a apărut o deosebire de păreri care, până la un anumit punct, dăinuie și astăzi. Deosebire între o concepție „ontologică" despre justificare (la catolici), considerată o transformare radicală a omului, care de acum înainte nu mai este un păcătos, și o concepție mai... juridică (*forensique*, au spus reformatorii), după care Dumnezeu

nu mai ține seama de păcatul omului, dar viața lăuntrică a acestuia rămâne marcată de păcat: el este un „păcătos îndreptat".

Importanța exactă a acestei controverse în momentul Reformei nu este ușor de evaluat, deoarece apar și alte considerente. Dar astăzi se pare că ea nu a dus la diferențieri trăite cu adevărat în viața spirituală a creștinilor.

Mântuirea ca viață. „Viață" sau „viață veșnică": aceștia sunt termenii caracteristici ai Sfântului Apostol Ioan. Adjectivul „veșnic", exprimat sau subînțeles, nu vrea să spună că este vorba neapărat de perioada de după moarte, ci că veșnicia este promisă chiar din această existență. Putem vorbi despre „adevărata" viață prin opoziție cu realitățile amăgitoare care constituie o mare parte din existența noastră de astăzi și care sunt destinate morții. Isus, adresându-se Tatălui său, spune, după Evanghelia lui Ioan:

> Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis (Ioan 17, 3).

În întâia Epistolă Sobornicească a Sfântului Apostol Ioan putem citi următoarele:

> Noi știm că am trecut din moarte la viață, pentru că iubim pe frați; cine nu iubește pe fratele său rămâne în moarte (1 Ioan 3, 14).

Adevărata viață înseamnă iubire, împărtășirea credinței cu Dumnezeu și între frați. Mântuirea așteptată înseamnă să ai acces la această viață adevărată, parțial în existența actuală, deplin atunci când va suna ceasul.

Această viață adevărată promisă veșniciei este imaginea vieții lui Isus. Este divină și umană în același timp.

Adevărata viață a omului poate fi numită divină: înseamnă asta că omul devine Dumnezeu? Tradiția ortodoxă vorbește fără nici o ezitare despre „îndumnezeirea omului", expresie care, în Occident, este primită de catolici, fără însă a le fi familiară, și respinsă, în general, de protestanți.

Oricare ar fi nuanțele confesionale, un asemenea limbaj nu poate fi primit decât cu mari precauții. Nici un teolog sau mistic ortodox nu înțelege prin „îndumnezeirea omului" o identificare a omului mântuit cu Dumnezeu, nici o fuziune în care s-ar pierde identitatea umană a omului. Doctrina trinitară ne permite să înțelegem corect expresia: îndumnezeirea omului înseamnă că îi este dat Duhul lui Dumnezeu și că, din acel moment, lucrarea sa de viață, coînsuflețită într-un anumit fel de omul însuși și de Duhul Sfânt, devine lucrare divină prin excelență: posibilitatea de a iubi cu adevărat. Apostolul Pavel spune:

> Iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă (Rom. 5, 5).

Astfel „îndumnezeită", dacă acceptăm expresia, viața omului mântuit rămâne deplin umană, chiar și după moarte, și chiar, se poate spune, devine deplin umană. Aici intervine afirmarea Învierii.

Se spune în mod curent că nădejdea creștină nu este în nemurirea sufletului, ci în învierea trupului. Modul acesta de a vorbi este periculos marcat de un dualism suflet–trup care ar putea da naștere unor reprezentări inacceptabile asupra învierii. Trebuie să ne referim la modul în care Evanghelia vorbește despre Hristos cel înviat din morți. Experiența pe care au trăit-o apostolii, și pentru care mărturisesc spunând „El este viu", rămâne o taină pentru noi. Apostolii nu afirmă că Isus s-a reașezat printre noi, ci că, recunoscându-l doar prin semne și după felul de a vorbi, ei au trăit experiența prezenței sale în mai multe rânduri, pentru perioade pe care le-au recunoscut ca fiind închise. Este vorba de o cu totul altfel de viață.

O concepție nedualistă asupra omului ne invită să spunem că Învierea este desăvârșirea a ceea ce trupul omului îi oferă ca posibilități, care acum nu sunt decât parțial actualizate: comunicarea cu ceilalți, comunicarea cu Universul.

Simbolistica trupului, problemă centrală în *Noul Testament*, deschide o astfel de perspectivă. Trupul lui Hristos nu este numai obiectul experienței apostolilor după înviere, ci reprezintă prezența sa pentru credincioșii din toate timpurile în semnul pâinii; este, după Sfântul Apostol Pavel, Biserica; este întreaga omenire adunată în el. Nădejdea creștină înseamnă să-i fie dată omului desăvârșirea umană pentru care trupul lui reprezintă o promisiune încălcată: să devină mădular al trupului omenirii, al umanității, al cărui „cap" este Hristos (Efes. 1, 22).

Mântuirea ca Împărăție a lui Dumnezeu. Poate că pare anormal să vorbim despre această imagine doar în al treilea rând, în vreme ce de fapt este mult mai veche decât celelalte. Ea aparține limbajului *Vechiului Testament* și cu siguranță a fost folosită de Isus în predicile sale. Dar să nu uităm că noi primim mesajul Evangheliei prin conștiința martorilor favorizați care au fost apostolii și a celor care au alcătuit *Noul Testament*: prin mijlocirea lor Biserica a interpretat cuvintele lui Isus, ca și imaginile pe care le-a dat el despre Împărăția Cerurilor pe care o anunța.

Imaginea Împărăției este imaginea favorită a primelor trei Evanghelii (acelea care se numesc sinoptice pentru că pot fi, pentru cea mai mare parte din text, citite toate trei în paralel, sinoptic). Sunt numeroase parabolele care vorbesc despre nădejdea unei Împărății în care va domni Dumnezeu, fără a fi

contracarat în planul său, unde dreptatea va lua locul nedreptăților de acum și unde lacrimile vor fi înlocuite de bucurie.

Printre auditorii direcți ai lui Isus, echivocul consta în înțelegerea anunțării Împărăției ca aceea a unei restaurări a independenței Israelului, într-o perspectivă pe termen scurt, pe care istoria a dezmințit-o repede. Dimensiunea relațională între oameni este mult mai prezentă în imaginea Împărăției decât în imaginile de viață sau de îndreptare. Parabolele Împărăției anunță o substituire cu relații de gratuitate a relațiilor de falsă dreptate – de fapt, de calcul și de „fiecare pentru el" – care caracterizează societatea noastră.

Cu toate acestea, parabolele nu sunt numai anunțarea unei mântuiri viitoare, ci și indicarea căilor pe care omenirea este îndemnată să o pornească. Totalitatea acestor parabole, câteodată deconcertante prin aparenta lor irealitate, la care se adaugă Predica de pe Munte, exprimă cel mai bine această existență evanghelică despre care am vorbit când ne-am referit la etică.

Ambivalența acestei Predici în raport cu timpul de acum și cu cel care o să vină este incontestabilă. Ceea ce anunță ea este peste putință (ca și situația „lupul va paște la un loc cu mielul" despre care vorbește profetul Isaia) și, în același timp, ea face simțită o prezență actuală a Împărăției lui Dumnezeu peste tot unde discipolii încep să urmeze calea deschisă de Isus. Împărăția lui Dumnezeu este mântuirea făgăduită, în locul și spațiul acestei domnii a răului care ține astăzi omenirea în captivitate.

Isus Hristos Mântuitorul

„Isus Hristos Mântuitorul": după ce au fost zdruncinați de moartea sa, discipolii s-au convins foarte repede că acela care fusese răstignit pe cruce era viu de acum înainte. Într-adevăr, au afirmat foarte repede că izbânda lui asupra morții era zălogul unei mântuiri a tuturor. Aceste prime afirmații nu constituiau, desigur, o teorie elaborată asupra mântuirii. Comunitatea creștină a aprofundat, în mod progresiv, subtilitatea acestei credințe, fiind însă departe de a ajunge la cunoașterea ei deplină.

Plecând de la experiența apostolică, și chiar în elaborarea scrierilor *Noului Testament*, reprezentările mântuirii sunt multiple. În diversitatea lor se pot percepe totuși liniile directoare principale, exprimate în feluri diferite. Vom reține trei, pe care le vom prezenta nu în ordinea textelor din *Noul Testament*, ci în ordinea corespunzătoare etapelor istorice: viața lui Isus, Paștele său, gândirea primilor creștini.

Prima imagine: „Hristos este lumina lumii." Celor ce primesc această lumină el le dă posibilitatea să devină „copii ai lui Dumnezeu": aceasta este teologia Sfântului Apostol Ioan.

A doua imagine: „Hristos a biruit moartea." Aceasta este mărturia învierii și în același timp, subînțeleasă, simbolistica unei lupte cosmice între viață și moarte. Această prezentare, cea mai frecventă în Scriptură, a fost dezvoltată mai târziu de cei mai mulți dintre Părinții Bisericii.

A treia imagine: „Hristos s-a oferit pe sine pentru a fi jertfit." Aceasta este prezentarea esențială a Epistolei către Evrei, care reia tema veche a sacrificiului, dar cu o corecție fundamentală, care mai târziu va fi uitată, în special în Evul Mediu occidental: tema aceasta va da atunci naștere unor tulburări grave, despre care vom vorbi mai departe.

Fiecare dintre aceste teologii lămurește ceva, adică face posibilă integrarea într-o gândire coerentă a unor aspecte de care comunitatea creștină a devenit conștientă (acesta este rolul teologiei) – dar fiecare are limitele și chiar capcanele ei (capcane deosebit de periculoase în cazul folosirii imaginii jertfei).

Isus Hristos lumina lumii. Până când viața și misiunea sa să ajungă la desăvârșire în „Paștele său" (moartea sa și Învierea sa), Isus a fost un om al cuvântului, un profet, acela care vestește un mesaj, care aduce o lumină, care mărturisește adevărul. Evanghelistul Ioan și, după el, întreaga tradiție creștină îl numesc „Cuvântul lui Dumnezeu", nu un cuvânt oarecare, ci „Cuvântul" lui Dumnezeu.

Ar fi fără temei să gândim că această dimensiune a vieții lui Isus nu ar fi fost decât pur pregătitoare și că „faptele" ar fi singurele care ar contribui la mântuire – în special ceea ce este legat de moartea sa. Una dintre caracteristicile esențiale ale creștinismului este că el consideră cuvântul ca având puterea de a schimba lucrurile, în bine sau în rău, după caz. Minciuna este una din formele cele mai pernicioase ale răului care domnește în lume, iar adevărul este eliberator. Isus spune:

> Și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi (Ioan 8, 32).

Pentru creștini, ca și pentru evrei, un aspect major al inițiativei lui Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor este „revelația", iar mesajul propriu lui Isus este rezumat de cuvântul „Evanghelie", adică, etimologic vorbind, „Vestea cea Bună".

Ceea ce Dumnezeu revelează prin profeții săi și prin Isus, profetul cel mai important, nu sunt mici secrete tainice, cum ar putea să ne sugereze termenul „revelație" (să ne gândim la revelațiile îndoielnice ale unor mistici îndoielnici sau chiar la „afacerile" pe care le gustă lumea actuală).

Ceea ce revelează Dumnezeu este într-un fel chiar evidența, pentru că este profunzimea realității, a vieții, ascunsă doar de orbirea maladivă a omului din cauza păcatului și a minciunii. În fond, limbajul lui Isus este simplu. Formele literare prin care ne este transmis pot deruta: astfel, în Evangheliile sinoptice, folosirea unor imagini care, din punct de vedere cultural, ne sunt străine sau,

în Evanghelia a patra, reconstituiri puțin mai sofisticate ale discursurilor lui Isus. Dar ceea ce spune Isus este pentru oamenii simpli. Cei care au devenit primii săi discipoli au simțit o potrivire între așteptarea pe care o purtau în ei și ceea ce scotea Isus la lumină:

> Simon Petru I-a răspuns: Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții celei veșnice (Ioan 6, 68).

Pentru creștini, primirea mântuirii este în mod esențial legată de credință: recunoașterea unui mesaj care prin el însuși este mântuitor, eliberator. Credința este prima în raport cu efortul legitim pe care îl face omul pentru a integra mesajul în inima sa și în spiritul său. „Înțelegerea credinței", teologia, stă în serviciul credinței, dar aceasta o precedă. Credința nu este constituită din adeziunea cumulativă față de zece sau cincizeci de articole din învățătura de credință, ci aceste articole îl ajută pe om să o integreze în ființa gânditoare care este el.

Isus Hristos biruitor al morții. Biruința lui Hristos asupra morții nu poate fi identificată pur și simplu cu învierea. Aceasta din urmă reprezintă rezultatul și expresia ei vizibilă. Biruința lui Hristos este înrădăcinată în tot ceea ce a constituit viața sa. Este ceea ce preamărește Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel:

> Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, / Ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om, / S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte de cruce. / Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume; / Ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt. / Și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl (Filip. 2, 6–11).

Textul acesta prezintă moartea și învierea lui Isus ca rezultat al întregii sale vieți. Cuvântul „ascultător", folosit aici, nu se referă la supunerea față de un ordin al vreunei misiuni – Isus nu a primit nici un ordin! – ori față de prescrierile materiale ale Legii evreiești (față de care nu a fost deloc scrupulos), ci devotamentul profund al vieții sale față de ceea ce știa că este voința, adică planul lui Dumnezeu, pe care îl purta în inima sa și pe care Duhul Sfânt îl învățase să-l pătrundă.

Supunerea sa constă în aceasta: să-i slujească pe ceilalți în loc să le ceară să fie ei în serviciul lui, să-i primească atât pe vameșii bogați, cât și pe prostituate, fiind criticat și într-un caz, și în celălalt, să vindece un infirm într-o zi de sâmbătă, și nu să se închisteze în textul Legii, să aducă mărturie pentru adevăr în orice situație s-ar fi aflat... Dar a venit vremea să ajungă „până la capătul" acestei supuneri.

Isus s-ar fi putut sustrage, dacă nu morții, cel puțin de la o moarte rezultată dintr-un proces nedrept. Ar fi putut scăpa, luându-și măsuri de precauție pentru care fusese avertizat fie printr-o frază abilă și ambiguă spusă în timpul procesului, fie – cum îi sugerau unii – făcând o minune. Dar fiecare dintre aceste căi de eschivare ar fi fost negarea Evangheliei pe care el venise să o anunțe. Hotărârea sa fiind luată, Isus a cunoscut întunericul, neliniștea. Dar în acest întuneric, chiar dacă a scos impresionantul strigăt: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?“, el și-a păstrat credința în Dumnezeu.

Iată ce putem spune. Este clar că partea cea mai adâncă a luptei sale lăuntrice, a formelor luate de credința sa în Dumnezeu, rămâne taina sa. Ceea ce a urmat arată că, în mod evident, credința lui nu a slăbit. Acel „până la capăt“ a fost onorat și minciuna morții, care îi șoptea la ureche, ca tuturor celorlalți oameni: „Tu poți, spune nu...“, a fost biruită.

Și alți oameni au trăit experiențe asemănătoare. Taina împărțită între Isus și Dumnezeu este că Isus le-a trăit pe toate într-o credință atât de mare, încât, pentru a cita din Sfântul Apostol Pavel, „Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume“. Vorbind despre moarte, ne refeream la „moartea omenească“, stricată prin păcat. Această „moarte omenească“ a trăit-o Isus, după cum stau mărturie cuvintele neliniștii sale dinaintea morții. Dar el a rămas până la urmă mai puternic decât minciuna morții. Așa a fost biruința lui asupra morții, aceea care a fost făcută cunoscută de învierea sa.

Am avut ocazia să subliniem câteva aspecte ale mărturiei discipolilor privitoare la înviere. Pentru timpurile ce aveau să vină, semnul era dat – acela pe care credincioșii îl descifrează și căruia îi închină credința lor – că viața este mai tare decât moartea. „Cu moartea pre moarte călcând“: frază centrală a sărbătorii pascale în liturghia ortodoxă, căreia îi putem găsi echivalente în numeroase texte liturgice ale diferitor confesiuni.

Isus Hristos „oferindu-se jertfă“. „Jertfa de pe cruce“: toți cei care, mai mult sau mai puțin, au frecventat bisericile creștine cunosc această expresie. Cu toate astea, martorii morții lui Isus, inclusiv discipolii, nu au văzut în cruce decât execuția infamantă a unui condamnat. Nu le-ar fi venit niciodată ideea să vorbească despre aceasta ca despre o jertfă: cuvântul desemna unele dintre ritualurile tradiționale care, alături de diferite ofrande, constituiau cultul evreiesc.

Acest cult evreiesc, apropiat în multe privințe de cultele păgâne, avea o semnificație profundă, dar era, în același timp, parcă neputincios față de obiectivul pe care și-l asuma. El exprima dorința credincioșilor de a se face plăcuți lui Dumnezeu, de a cinsti legământul său, de a se dărui lui. Totuși, aceste ritualuri

nu erau suficiente pentru a transforma inima credincioșilor: în ei exista, pe de o parte, o deschidere către Dumnezeu, dar și obstacolul de netrecut al păcatului.

Cum a fost introdus acest vocabular pentru a vorbi despre moartea lui Hristos? Autorul unuia dintre textele târzii ale *Noului Testament* – text care a fost numit „Epistola către Evrei", al cărei autor este necunoscut – a avut ideea să compare moartea lui Hristos cu o jertfă, dar cu o corecție fundamentală de care, din păcate, mai târziu, nu și-a mai adus nimeni aminte. El a vrut să spună următoarele: „Ceea ce părinții noștri au vrut să facă prin ritualurile și preoții lor, atunci când împrăștiau pe altare sângele victimelor, era adevăratul legământ cu Dumnezeu, legământ pe care li-l propunea Dumnezeu, dar care era împiedicat de obstacolul creat de păcat; numai că aceste ritualuri și-au demonstrat neputința. Acolo unde ei au eșuat, Hristos a reușit: ceea ce preoții nu au putut face altădată, el a făcut – ceea ce sângele boilor sau al mieilor nu a putut împlini, moartea sa pe cruce a împlinit: astfel, putem spune despre acest Hristos că el este adevăratul preot, adevărata victimă și moartea sa este adevăratul prinos de jertfă".

Vedem că în folosirea metaforică a limbajului cultic autorul Epistolei către Evrei nu aplică în nici un fel morții lui Hristos structurile rituale propriu-zise. El nu spune că moartea lui Hristos a fost o jertfă în sensul obișnuit al cuvântului. „Adevărata" jertfă înseamnă, în fond, „altceva decât jertfa"! Jertfa rituală simbolizează dorința de a se dărui lui Dumnezeu, în credință și iubire. Or lucrul acesta Hristos l-a realizat deplin, fără nici un ritual: iată semnificația pozitivă a acestui vocabular sacrificial, dacă este bine înțeles și suficient delestat de conotațiile sale vechi. De altfel, creștinii sunt invitați, după exemplul lui Hristos: „să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră duhovnicească" (Rom. 12, 1).

Folosirea acestui limbaj ritual a avut consecințe dezastruoase, căci o bună parte din efortul de înțelegere a mântuirii, mai ales în Evul Mediu latin, nu doar că a uitat schimbarea sensului operată de autorul Epistolei către Evrei în acest limbaj, dar chiar a revenit, se poate spune, dincoace de ceea ce erau jertfele, bine înțelese, în Legământul Vechi. Într-adevăr, aceste ritualuri erau considerate simbolice, expresie a dăruirii de sine. Ele nu pretindeau a fi un tribut plătit lui Dumnezeu. Psalmii atrăgeau deja atenția asupra acestei posibile devieri, făcându-l pe Dumnezeu să zică:

> Nu pentru jertfele tale te voi mustra, iar arderile tale de tot înaintea Mea sunt pururea. / Nu voi primi din casa ta viței, nici din turmele tale țapi, / Căci ale Mele sunt toate fiarele câmpului, dobitoacele din munți și boii (Ps. 49, 9–11).

Or „jertfa lui Hristos" a fost adesea înțeleasă ca un tribut plătit lui Dumnezeu pentru ca el să-și uite răzbunarea. Este o dublă blasfemie: prima, pentru că se crede că Dumnezeu ar vrea să fie plătit, în vreme ce întreaga Evanghelie spune

că darul iubirii sale și al iertării sale este gratuit – încă și mai rău, ideea că Dumnezeu ar putea în vreun fel să se hrănească cu sângele vărsat: un fel de sadomasochism care a tulburat secole de-a rândul viața creștină. În adevăratul sens al Epistolei către Evrei este drept să se spună că Hristos și-a dat viața și prin aceasta el a primit deplin legământul lui Dumnezeu. A făcut-o în numele întregii omeniri: este statutul de mijlocitor despre care am vorbit.

Darul, poruncile și judecata lui Dumnezeu

Pentru cine mântuirea? În ce condiții mântuirea? Am subliniat deja că Evanghelia insistă pe gratuitatea mântuirii: este binecuvântarea, un dar al lui Dumnezeu. Totuși, fiecare știe, după ce a asistat de câteva ori la cultul creștin, că ideea de judecată este foarte prezentă aici. O mare parte a artei religioase creștine îl arată pe Hristos ca pe un Judecător separând oile și țapii, pe cei aleși de cei condamnați. Teama de a nu fi mântuit, de „a nu căpăta mântuirea“, teama de iad, aparent estompată în vremea noastră, a dominat conștiințele și a generat angoase pentru multe generații de creștini: cum să înțelegem această afirmare a binecuvântării lui Dumnezeu și în același timp amenințarea judecății?

Pe întrebarea pusă astfel se grefează o alta: independent de o judecată care vine să sancționeze o viață întreagă, cum își îndrumă creștinii existența, ce loc ocupă în viața lor cerințele Evangheliei – vorbeam despre ele atunci când aminteam de perspectivele etice ale creștinismului?

Pentru a fundamenta aceste întrebări și pentru a depăși ceea ce ar putea părea niște contradicții, trebuie să înțelegem că, atunci când aparent se vorbește despre Dumnezeu, se vorbește în realitate despre om. Astfel, când se spune: „Dumnezeu dă“, „Dumnezeu cere“, „Dumnezeu judecă“, în realitate se spune: „omul primește“, „omul aspiră către“, „omul se judecă“.

„Omul aspiră către“: exigențele Evangheliei îi spun omului ce poate constitui pentru el o viață adevărată, unde se situează fericirea despre care vorbesc Fericirile. Omul, care și-a dăruit credința Evangheliei, aspiră să trăiască în perspectiva pe care i-o deschide mesajul evanghelic.

„Omul se judecă“: creștinul care se străduiește să trăiască după Evanghelie este conștient că nu reușește s-o facă decât parțial, că inima sa și viața sa sunt împărțite, că păcatul rămâne în el, că în el există în același timp un DA și un NU: aceasta este, în orice clipă a existenței sale, judecata pe care și-o aplică lui însuși.

„Omul primește“: credinciosul, conștient că rămâne un păcătos, știe că Dumnezeu nu-i negociază iertarea de îndată ce există înlăuntrul lui măcar o mică deschidere, ceva care să zică DA lui Dumnezeu alături de acela care zice NU. Ioan spune:

Fiindcă, dacă ne osândește inima noastră, Dumnezeu este mai mare decât inima noastră și știe de toate (1 Ioan 3, 20).

Ideea că binecuvântarea – gratuitatea – îl poate duce pe credinciosul creștin la un laxism în viață nu este în totalitate greșită, căci în sensul acesta poate exista o ispită primejdioasă. Totuși această idee este lipsită de realism psihologic și spiritual: credința creștină nu înseamnă adeziunea la o doctrină, ci simțul Evangheliei: astfel, acela care crede pentru că simte Evanghelia nu poate rămâne indiferent la ceea ce a simțit deja.

În ideea judecății și în ideea condamnării, a iadului de care se leagă aceasta, rămâne o întrebare gravă. Pe de o parte, pare de neconceput, scandalos, în contradicție cu chipul lui Dumnezeu pe care îl prezintă Evanghelia, că ar putea exista o pedeapsă veșnică. Dar, pe de altă parte, se înțelege că, negând această posibilitate, prejudiciezi libertatea umană, care poate să meargă până acolo încât să refuze tot.

Imaginea iadului, evident, nu poate exprima ideea unei pedepse venite de la Dumnezeu, ci exprimă în mod eficace posibilitatea pe care o are omul de a opune un NU absolut comuniunii sale cu Dumnezeu și cu ceilalți oameni. A spune că Dumnezeu ar respecta acest NU dacă într-adevăr i s-ar opune înseamnă a accepta în toată dimensiunea ei taina cea plină de exaltare, dar înfricoșătoare a libertății.

ZIUA DE AZI A MÂNTUIRII, LUCRARE A DUHULUI SFÂNT

Adevărat, adevărat zic vouă: cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel Ce M-a trimis pe Mine are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață (Ioan 5, 24).

După aceste cuvinte, mântuirea este dată credinciosului chiar începând de astăzi. Acest „astăzi“ ca zi a mântuirii este oare obiectul unei experiențe efective pentru credincioși, fie într-un mod personal pentru fiecare dintre ei, fie în mod comunitar în Biserică? Mai pe larg, acest „astăzi“ al mântuirii se prezintă ca o realitate istorică, deosebită pentru cei care nu sunt creștini? Cu alte cuvinte, lucrarea lui Dumnezeu începută în Isus Hristos are consecințe reperabile în istorie? Există un tip de societate care să anticipeze Împărăția lui Dumnezeu și care să fie deja un fel de participare la aceasta? Care ar trebui să fie, în această perspectivă, rolul Bisericii? Are ea oare un rol legitim în istorie?

Folosim aici cuvântul „Biserică“ la singular: Biserica aceasta, una, recunoscută ca atare de mărturisirea de credință comună tuturor creștinilor, se realizează de fapt astăzi prin instituții confesionale diferite care se manifestă într-un parțial dezacord. Dar, în însăși natura ei, Biserica este una.

Se știe că, din punct de vedere istoric, Biserica a jucat, începând cu împăratul Constantin cel Mare, un rol public considerabil care, mai târziu, i-a fost reproșat de multe ori, ca fiind un fel de trădare a misiunii sale. În realitate, formele succesive prin care s-a manifestat prezența ei în istorie – până la evenimentele cele mai actuale, în oricare dintre familiile confesionale –, în loc să fie punerea în aplicare a unor principii bine definite, au fost în general răspunsul comunităților creștine, la scară locală sau mai extinsă, dat unor situații conjuncturale. Aceste luări de poziție suscită analize teologice, justificându-le sau respingându-le după caz, analize care au, eventual, ele însele influențe asupra practicii.

Acest empirism nu-i condamnă nici pe responsabilii care angajează acțiunile, nici pe teologii care îi fac critica. „Jocul“ dintre acțiunea și analiza teologică este tipic pentru ceea ce noi numim „ziua de azi a mântuirii“, realizarea ei istorică. De fapt, ea se înscrie într-o perspectivă teologică ce o justifică și despre care vom vorbi acum: teologia lucrării Duhului Sfânt.

Lucrarea Duhului Sfânt

Un limbaj clasic al teologiei – destul de straniu, considerat din afara ei – vorbește despre „economia lui Hristos“ și despre „economia Duhului Sfânt“. Aici, cuvântul desemnează desfășurarea și structura lucrării mântuirii voită de Dumnezeu. Or, gândirea creștină a dus la distingerea, în această lucrare, a două fețe complementare, articulându-se una pe cealaltă: una legată de Hristos și cealaltă de Duhul Sfânt. Această complementaritate este fundamentală pentru că ne face să ne dăm seama de conștiința pe care o are Biserica referitor la faptul că libertatea omului este reală și că istoria nu este scrisă dinainte de Dumnezeu. Trebuie să ne amintim aici ceea ce s-a spus despre doctrina trinitară, între altele despre nedespărțirea „persoanelor“ divine. A vorbi despre o economie a lui Hristos nu înseamnă că Duhul nu ar fi prezent aici – și reciproc –, ci că există două aspecte ale lucrării mântuirii, caracterizate respectiv printr-o referire explicită la Hristos și printr-o referire explicită la Duhul Sfânt.

Lucrarea lui Hristos și lucrarea Duhului se prezintă în mod constant ca o complementaritate de opoziție. Hristos este revelat vizibil în istorie: au fost ochi care l-au văzut, mâini care l-au atins, urechi care i-au auzit cuvintele. Duhul, dimpotrivă, este total nerevelat: el acționează înlăuntrul inimilor fără să fie cunoscut în sine însuși.

Pentru credincios, Hristos este „înaintea“ lui în obiectivitatea sa istorică. Duhul este „în el“. Numeroase texte spun că Duhul i-a fost „dat“, realizând o simbioză profundă. Prin el, „iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre“ (Rom. 5, 5). Prin el „strigăm: Avva! Părinte! / Duhul însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu“ (Rom. 8, 15–16).

Și cel mai caracteristic exemplu al dublei economii: Hristos a vorbit și Duhul ne-a făcut să înțelegem. Isus spune:

> Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu (Ioan 14, 26).

Hristos îl dirijează pe interlocutorul său în așa fel încât acesta să ia poziție public față de el – să-l primească sau să-l respingă. Primirea făcută Duhului Sfânt rămâne o taină a fiecăruia. Scriptura, atât *Vechiul Testament*, cât și *Noul Testament*, atestă că Duhul Sfânt nu se pogoară numai asupra „poporului lui Dumnezeu“ sau a discipolilor, ci poate să fie prezent și în lumea păgână.

Această prezentare este suficientă pentru a sugera consecințele complementarității dintre Hristos și Duhul Sfânt: Biserica trebuie să-și trăiască credința față de Hristos în libertatea Duhului. Și ea știe că acesta din urmă este precum vântul care „suflă unde voiește și tu auzi glasul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce“ (Ioan 3, 8).

Ziua de azi a mântuirii în Biserică

Biserica, locaș al credinței. Biserica este locașul mântuirii pentru că ea este locașul credinței. Rolul ei este acela de a transmite mesajul Evangheliei și de a purta responsabilitatea interpretării ei, deci a actualizării ei, oricare ar fi modul de înțelegere al acestei misiuni.

În Simbolul de la Niceea, comun tuturor creștinilor, Biserica este numită „catolică și apostolică“. „Apostolică“ înseamnă că mesajul pe care ea îl transmite este acela primit de la Hristos prin apostoli, cei care au auzit cuvântul său, martorii vieții sale, ai morții sale, ai învierii sale. „Catolică“ înseamnă nu „romano-catolică“, după cum este folosit cuvântul în sens curent astăzi, ci înzestrată cu o universalitate care nu se limitează la răspândirea geografică, ci se raportează la calitatea mesajului evanghelic de a fi asumat de orice om, de orice condiție, de orice rasă, de orice cultură. Chiar redusă din punct de vedere teritorial, așa cum a fost ea la începuturi, Biserica este, în sensul acesta, „catolică“.

Apostolicitatea și catolicitatea sunt aspectele, diacronic și sincronic, ale unei revendicări fundamentale a mesajului evanghelic: a fi capabil să fie fundamental același printr-o multiplicitate de expresii fără limită de principiu. Această aptitudine este expresia tipică a lucrării Duhului Sfânt, așa cum îl prezentăm noi aici.

„Locașul credinței“ nu înseamnă numai locul în care este transmis, propus și primit mesajul. Înseamnă, de asemenea, locul în care Hristos cel înviat, Cuvântul lui Dumnezeu, continuă să vorbească și unde i se adresează credincioșii spunându-i DA, asistați lăuntric de Duhul Sfânt.

Evanghelia vie este Evanghelia anunțată, așa cum este ea spusă în Biserică. Ortodocșii, catolicii și protestanții nuanțează înțelegerea rolului Bisericii în această privință. Astfel, pentru catolici intervenția Bisericii ia forma interpretării oficiale a Scripturii; pentru protestanți, ia mai ales forma predicării; pentru ortodocși, pe aceea a atmosferei liturgice. Înseamnă că, practic, toți creștinii sunt de acord să spună că pentru ei Cuvântul viu al lui Dumnezeu se face auzit în primul rând în Biserică.

Dar întâlnirea cu credința se realizează sub altă formă decât Cuvântul propovăduit: prin oficierea sfintelor taine. Sfintele taine nu sunt niște ritualuri magice, așa cum s-ar părea – aparență pe care, din păcate, mulți creștini o răspândesc încă. Ele sunt, de fapt, exprimarea prin semne a ceea ce *Biblia* exprimă prin cuvinte: într-un anumit fel, un metalimbaj, simbolic, care exprimă ceea ce în Evanghelie cu greu este cuprins în exprimări conceptuale și verbale. Cele două taine majore, botezul și frângerea pâinii – singurele două recunoscute ca taine în tradiția protestantă cea mai comună –, atestă prezența lui Hristos cel viu, care îl face pe credinciosul ce primește botezul sau sărbătorește primirea sfintei euharistii părtaș la taina morții și învierii sale.

Biserica, locaș al comuniunii. Dacă Hristos și-a dat viața pentru toți oamenii, așa cum spune Scriptura (2 Cor. 5, 14), și dacă pentru toți oamenii sunt chemați creștinii să și-o dea pe a lor – vom reveni asupra acestei probleme –, acest lucru nu înlătură posibilitatea apariției unor legături interne în sânul comunității creștine. Aceste legături reprezintă primul răspuns la chemarea lui Hristos: „Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul" (Ioan 13, 34), Hristos adăugând chiar că după acest semn toți îi vor cunoaște ca discipoli ai săi (Ioan 13, 35).

Biserica trebuie să fie locașul iubirii reciproce dintre credincioși. Iubirea aceasta nu se situează, evident, la nivelul afectivității. Ea este o iubire esențialmente împărtășită: împărtășirea unei credințe aflate mereu în căutarea sensului ei, împărtășirea rugăciunii și a cultului, împărtășirea grijilor, împărtășirea responsabilităților. Un cuvânt încărcat de sensuri și pe care prezentarea făcută până acum nu îl tratează în amănunt exprimă acest ideal al Bisericii: „comuniunea".

Comuniune între Hristos și fiecare dintre credincioși, comuniune între creștini la toate nivelurile, comuniune între comunitățile locale sau particulare, numite în mod tradițional „biserici". Această comuniune bisericească constituie o „zi de azi a mântuirii", căci Hristos cel înviat este primul ei partener: „Că unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor" (Mat. 18, 20). Această comuniune a credincioșilor formează „trupul lui Hristos", căruia fiecare creștin în parte îi este un mădular (1 Cor. 12, 27).

Un mare neajuns al Bisericii este insuficienta reprezentare concretă a comuniunii, la toate nivelurile; o voință insuficientă de împărtășire în sânul multor comunități creștine; insuficientă împărtășire între comunități. Și, de asemenea, poate chiar mai grav, rupturi de comuniune între marile familii confesionale: fără îndoială, rupturi doar parțiale, dar resimțite cu putere și cu mari repercusiuni. Aceasta este problema actuală a „ecumenismului".

Toată lumea știe că astăzi Biserica este instituțional divizată. Nu numai diversificată, ceea ce este bine, ci vătămată de separări care merg dincolo de diferențele legitime... sau care sunt măcar considerate ca atare. Personal, credem că multe dintre diferențele declarate separatoare nu ar trebui să fie considerate astfel, căci numai faptul că sunt așa înseamnă separare!

După schismele relativ restrânse cunoscute în primele secole, prima mare ruptură a fost aceea, oficializată în anul 1054, între Biserica de Răsărit (Constantinopol), numită în mod tradițional „ortodoxă", și Biserica de Apus (Roma), numită în mod tradițional „catolică" (ca și cum nu orice biserică ar fi în același timp și ortodoxă, și catolică!). Această primă ruptură a fost în special consecința unei proaste cunoașteri reciproce din cauza imposibilității comunicării și a unor lupte pentru putere în care ecleziologia nu a avut mare lucru de spus.

Apoi, în secolul al XVI-lea, în Apus survine o nouă ruptură, cu temeiuri mai serioase și consecințe mai grave: Reforma, care a scindat Occidentul între Biserica tradițională, numită tot „catolică", și biserici noi, care au fost reunite sub denumirea de „protestantism". Miza era mai mare. Pentru început, incapacitatea manifestată de Biserică de a opera la timp unele reforme indispensabile. Pe de o parte, era vorba de o mediocritate dureroasă: superficialitate a învățământului, delăsare morală, situare greșită a multor episcopi care au devenit principi laici. Dar mai existau, în teologia admisă, în propovăduirea curentă și în practica credincioșilor, două feluri de stricăciuni: uitarea specificului evanghelic, în special a celui referitor la necondiționarea mântuirii, și invadarea problematicii mântuirii de structuri mai mult sau mai puțin păgâne, mai mult sau mai puțin magice.

Reacția, al cărei mare inițiator a fost călugărul german Luther, s-a dorit a fi mai întâi o reformă interioară a Bisericii. Deoarece nu a fost bine înțeleasă la timp, ea a dus la ruptura completă din 1520. De atunci, o dinamică ce poate fi considerată lipsită de control și pe care unii dintre principii timpului au folosit-o în mare măsură în folosul puterii lor a dus bisericile la ceea ce mulți, astăzi – chiar și urmașii acestora –, consideră a fi sărăciri, alături de purificări folositoare și rodnice repuneri în valoare.

De câteva decenii încoace am intrat într-o eră ecumenică în care, în ciuda câtorva eșecuri, expresia și realitatea comuniunii între biserici înregistrează un real progres. Acestea recunosc, în general, că ceea ce trăiesc în comun este mult

mai important decât ceea ce le separă, că fiecare dintre ele trebuie să facă o întoarcere la începuturi și un efort de purificare în folosul înțelegerii reciproce, că unitatea lor în diversitate are nevoie de o expresie instituțională publică, în special în ceea ce privește lumea exterioară.

Putem risca aici schița unui bilanț al situației? Biserica Ortodoxă aduce în concertul acesta mărturia unei tradiții mai vechi și, din acest punct de vedere, necompromisă de zvâcnirile puternice pe care le-a cunoscut Occidentul. Dificultatea cea mai mare provine din lipsa de libertate suferită de marile fortărețe ale acestei Biserici, în special de Biserica Rusă, atât pe vremea țarilor, cât și în timpul comuniștilor: astfel, ortodoxia nu a fost supusă la încercarea grea, dar indispensabilă care se poate numi înfruntarea modernității.

Biserica Catolică aduce două avuții: pe de o parte, realizarea unei cvasiuniversalizări, pe de altă parte, continuitatea sa istorică, ce a garantat în mod real obiectivitatea transmiterii mesajului și a evoluției actului creștin. Dar problema ei este că își strică, în parte, propriile avuții. Universalizarea se traduce, în zilele noastre, printr-o centralizare a puterii, considerată de cele mai multe ori pe cât de insuportabilă, pe atât de nejustificată din punct de vedere teologic. Organizarea ei instituțională, pusă totuși foarte bine la punct, este tot mai mult inadaptată la noile situații, în special în țările în curs de dezvoltare.

Bisericile care au ieșit din Reformă prezintă situații destul de diverse, și asta tocmai din cauza independenței lor. Ele sunt locul privilegiat unde problemele, atât cele ale Bisericii, cât și cele ale lumii, pot avea un ecou rapid pe care-l limitează mai puțin decât în alte biserici cenzura și autocenzura. Degrevate de numeroase forme de pietate populară, ele mărturisesc într-o modalitate mai directă specificitatea evanghelică. Dar rămân marcate de sărăcirile generate de momentele de început ale Reformei, chiar dacă multe dintre ele își regăsesc astăzi valori uitate, precum liturghia sau sensul structurii ecleziale. Ele suferă în special de o explozie pe care nu o compensează în suficientă măsură structurile federative create.

Fără îndoială că Biserica Anglicană, care nu poate fi clasificată în vreun fel, întinsă astăzi de la Canterbury până în Australia, trecând prin America și Africa de Sud, trebuie așezată aparte. Deși născută din Reformă, ei i se potrivește cu greu termenul „protestantism“; structura ei propune un model interesant artizanilor lucrării ecumenice.

Pe acest fundal se desfășoară nenumărate eforturi de apropiere. Structuri permanente: Consiliul Ecumenic al Bisericilor, din care fac parte majoritatea comunităților protestante și ortodoxe și cu care Biserica Romană, fără să fie membră, colaborează datorită observatorilor și unei punți permanente oficial constituite – crearea consiliilor creștine ale bisericilor la nivel fie național, fie regional (Franța are un astfel de consiliu de câțiva ani). Întâlniri între bisericile

fiecărui continent, comisii specializate răspunzând de problemele deosebite, fie că este vorba de probleme teologice („Credință și Constituție") sau de probleme referitoare la situația mondială (pace, dezvoltare, lupta împotriva torturii...), și un număr destul de mare de inițiative la un nivel mai restrâns. Aceste eforturi ecumenice sunt indispensabile vieții interne a Bisericii, cea una. Ele constituie, de asemenea, o condiție pentru a răspunde vocației Bisericii de a întâlni și de a sluji lumea.

Ziua de azi a mântuirii în lume

Pentru a înțelege gândirea creștină în privința aceasta, trebuie să abordăm o problemă teoretică ce deschide o controversă semnificativă între sensibilități creștine diferite. În ochii tuturor apar cu claritate două idei, dar exprimarea lor este mai puțin limpede.

Prima este că oamenii au misiunea să facă ceea ce stă în putința lor spre a transforma lumea, în scopul de a stabili o societate mai dreaptă, mai frățească. Profetul Isaia spunea:

> Nu știți voi postul care îmi place? – zice Domnul. Rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului, dați drumul celor asupriți și sfărâmați jugul lor. / Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăpostește în casă pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l și nu te ascunde de cel de un neam cu tine. / Atunci lumina ta va răsări ca zorile și tămăduirea ta se va grăbi (Is. 58, 6–8).

A doua convingere este că mântuirea, adică Împărăția lui Dumnezeu, este lucrarea lui Dumnezeu, Unicul ei inițiator fiind el. În persoana lui Isus, în special prin învierea sa, această mântuire a intrat în istoria noastră și Isus a putut să le spună discipolilor săi:

> Iată a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu (Mat. 12, 28).

Apare aici o problemă: aceea a legăturii dintre mișcarea ce vine din inițiativa lui Dumnezeu de a „pogorî în lumea aceasta" Împărăția sa și strădania omului de a construi o cetate frățească; ceea ce reușește omul să facă se poate numi pregătire, adică prima piatră pusă la temelia Împărăției lui Dumnezeu? La această întrebare există două răspunsuri în opoziție: unul (mai mult protestant) subliniază caracterul de invazie pură al Împărăției și deci un hiat între lucrarea umană și venirea Împărăției; celălalt (mai mult catolic) recunoaște o continuitate între ceea ce face omul, printr-o lucrare lăuntrică a Duhului Sfânt, și desăvârșirea dorită.

Această divergență teologică este importantă pentru că fiecare dintre cele două poziții este un avertisment de folos celeilalte. Apărătorilor continuității, apărătorii rupturii le spun: „Atenție, nu luați prea repede drept lucrare a lui

Dumnezeu ceea ce săvârșiți într-o inevitabilă ambiguitate." Apărătorilor rupturii, ceilalți le spun: „Dumnezeu intervine în istorie și venirea lui Hristos este prin excelență întâlnirea dintre istorie și veșnicie." Dacă aceste două concepții evidențiază cu claritate două sensibilități înseamnă totuși că nu există nici un dezacord în ce privește vocația creștinilor de a se pune în slujba unei lumi mai drepte, la care profeții *Vechiului Testament* chemau deja și ale cărei exigențe le sporește Evanghelia.

Dorință, pregătire sau deja prezență a mântuirii, în funcție de interpretarea care i se dă, transformarea societății este una din misiunile creștinilor, dar ea nu este monopolul lor. Duhul lui Dumnezeu lucrează în inima oamenilor în așa fel încât nu este limitat de frontierele Bisericii. Nu putem discerne cu precizie lucrarea sa, dar lucrul acesta nu ne împiedică să constatăm că unele opere par purcese de la Duhul Sfânt – acela care a însuflețit viața și cuvântul lui Hristos – mai limpede decât altele. Avem multe motive să gândim în sensul acesta despre opera unui Gandhi sau despre acțiunile bărbaților și femeilor care astăzi, prin organizații umanitare, riscă mult ca să ajute populații aflate în primejdie. Totul ne îndreptățește să gândim astfel, dar spunem lucrul acesta cu smerenie, căci adevărul rămâne taina lui Dumnezeu.

Privirea pe care creștinii o îndreaptă asupra a ceea ce se petrece în lume, ca să înțeleagă, în limitele despre care am vorbit, lucrarea Duhului, nu înseamnă o simplă satisfacție intelectuală. Căci în ceea ce se vede în lume creștinii caută să găsească un imbold și insuflarea unor idei. Serviciul pe care creștinii îl aduc lumii constă, de cele mai multe ori, în colaborarea cu alți oameni în cadrul unor instituții neconfesionale. Bisericile trebuie oare să ia inițiativa unor structuri specific creștine, de natură socială, culturală sau politică, în perspectiva slujirii comunității omenești? Observarea faptelor pare să indice că la această întrebare răspunsurile nu pot fi decât empirice. Instituții de caritate sau sociale, luate în grijă de Biserică, sindicate sau partide politice „creștine": totul a existat sau există, iar bilanțurile sunt diferite. Ceea ce e cert astăzi, cel puțin în lumea occidentală, este faptul că tot ce se poate aștepta de la Biserică – de la biserici – cuprinde în principal două aspecte:

– un rol de stare de veghe, care înseamnă că ea alertează opinia publică și pe conducători asupra nevoilor cărora trebuie să le răspundă, asupra nedreptăților ce trebuie combătute, asupra pericolelor ce trebuie evitate;

– un rol de suplinire provizorie acolo unde inițiativele umaniste nu se manifestă: bisericile au avantajul unor structuri mai suple și al unei mai mari ușurințe în a decide, în multe domenii, în sensul de a-i apăra cu promptitudine pe cei săraci și pe cei părăsiți din societatea noastră.

În aceste două direcții – rol de veghe și structuri de suplinire – au fost luate inițiative la toate nivelurile, de multe ori biserici diferite colaborând în sensul

acesta. În întrepătrunderea lucrării creștinilor – individuale sau în Biserică – şi a societății, trecutul a sugerat ideea națiunilor creștine: „încreștinarea rușilor“, al cărei mileniu a fost sărbătorit cu solemnitate de curând, „Franța, fiica mai mare a Bisericii“... Aceste expresii păreau complet depășite până nu demult, deoarece pentru națiunile mai cultivate devenise tot mai clar caracterul liber și personal al adeziunii de credință și, în același timp, deoarece îndepărtarea multora față de Biserică făcea ca aceste expresii să sune fals. Astăzi apare tentația, cu siguranță pentru Biserica Catolică și, probabil, și pentru Biserica Ortodoxă, de a se reveni la aceste concepții. Să fie o simplă încercare de putere din partea Bisericii, sau o adevărată slujire a Evangheliei? Fără nici o îndoială, evoluția din deceniile următoare ne va da posibilitatea să înregistrăm faptele și să le aprofundăm cu discernământ critic. Dacă, așa cum credem noi, este vorba de o tentație, nu e mai puțin adevărat că totuși concepția personalizantă a adeziunii de credință s-a îngustat, ajungând la o concepție prea individualistă și, în același timp, prea intelectualistă: reflecții antropologice și teologice asupra a ceea ce reprezintă legăturile sociale, ale familiei sau ale țării, ar fi foarte bine-venite în acest sens.

Pentru creștini, opera de mântuire constă în anunțarea Cuvântului lui Dumnezeu în lume prin Evanghelie. Această vestire se realizează în moduri diferite, de la mărturisirea cvasităcută a numeroși creștini până la propovăduirea în plină stradă a grupurilor harismatice, protestante sau catolice – impulsionate de marile organisme ale Bisericii sau la inițiativa unor persoane particulare –, mărturisire și propovăduire a încrederii în singurul Cuvânt sau a încrederii puse în mărturisirea bunăvoinței care însoțește (sau înlocuiește) Cuvântul...

Această vestire a Evangheliei în lume naște astăzi o întrebare care ar putea fi considerată nouă, cel puțin pentru că este pusă într-o manieră nouă: este vorba de întâlnirea creștinismului cu celelalte religii.

Timp de secole, religiile ne-creștine au fost tratate de creștini drept niște neadevăruri care trebuiau combătute. Într-o perioadă mai recentă – în mare, în secolul XX – creștinii au manifestat tendința de a crede că viitorul religios al întregii omeniri este creștinismul. Recent, în câțiva ani, situația s-a schimbat radical: prezența și vitalitatea altor religii se manifestă pentru creștini ca o concurență, chiar dacă nu este elegant să recunoaștem lucrul acesta, dar și ca o problemă teologică: ce rol au acestea în ochii lui Dumnezeu?

Cum împacă creștinismul convingerea sa asupra rolului unic și universal al lui Hristos cu afirmarea unei prezențe universale a Duhului care dispune de granițele Bisericii? Lucrarea de față este un semn că problema aceasta este în discuție, și nu neapărat că i-a fost dat deja un răspuns.

BIBLIOGRAFIE

HRISTOS DIN CREZ

URS von BALTHAZAR, H., *La Gloire de la Croix*, vol. III: *Théologies*, Paris, Aubier, 1983.
BARTH, K., *Dogmatique*, Geneva, Labor et Fides, 1953–1965.
BOBRINSKOY, B., *Le Mystère de la Trinité*, Paris, Le Cerf, 1987.
S. BULGAKOV, *Du verbe incarné*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1982.
—, *Le Paraclet*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.
BOUYER, L., *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris, Le Cerf, 1988.
DORE, J. (*et alii*), *«Christologie», initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Le Cerf, 1982, vol. II.
LÉON-DUFOUR, X., *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, Seuil, 1979.
LOSSKY, V., *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Le Cerf, coll. „Foi vivante", 1990.
MOLTMANN, J., *Le Dieu crucifié*, Paris, Le Cerf, 1974.
MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Le Cerf, 1975
PANNENBERG, W., *Esquisse d'une christologie*, Paris, Le Cerf, 1971.

BIBLIA ȘI CREȘTINISMUL

CAMPENHAUSEN, F.H., *La Formation de la Bible chrétienne*, Geneva, Labor et Fides, 1971.
COTTRET, B., *Le Christ des Lumières*, Paris, Le Cerf, 1990.
CULLMANN, O., *Noul Testament*, București, Humanitas, col. „Ce știu?", 1993.
FREDRIKSEN, P., *De Jésus aux Christs, Les origines des représentations de Jésus dans le* Nouveau Testament, Paris, Le Cerf, 1992.
GIBERT, P., *Petite Histoire de l'exégèse biblique*, Paris, Le Cerf, 1992.
GRAND, R.M., *L'Interprétation de la* Bible, *des origines chrétiennes à nos jours*, Paris, Seuil, 1967.
KÄSTLI, J.-D., *Le Canon de l'*Ancien Testament, Geneva, Labor et Fides, 1984.
TOATĂ COLECȚIA: *La* Bible *de tous les temps*, Beauchesne, din care în special:
ARMOGATHE, J.R., *Le Grand Siècle et la* Bible.
BELAVAL, Y. și BOUREL, D., *Le Siècle des Lumières et la* Bible.
RICHÉ, P. și LOBRICHON, G., *Le Moyen Age et la* Bible.
ROUSSEL, B. și BEDOUELLE, G., *Le Temps des Réformes et la* Bible.
SAVART, C. și ALETTI, J.-N., *Le Monde contemporain et la* Bible.

EXISTENȚA CREȘTINĂ ȘI NĂDEJDEA MÂNTUIRII

AFANASSIEFF, N., *L'Église du Saint Esprit*, Paris, Le Cerf, 1975.
AMIGUES, M., *Le Chrétien devant le refus de la mort*, Paris, Le Cerf, 1981.
ANSALDT, J., *Éthique et sanctification*, Geneva, Labor et Fides, 1983.
AUBERT, J.-M, MEHL, R., YANNARAS, C., *Evangile et Morale*, Paris, Mame, 1972.
BIRMELÉ, A., *Le Salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Paris, Le Cerf, 1986.
BUSSINI, F., *L'Homme pécheur devant Dieu*, Paris, Le Cerf, 1978.
CONGAR, Y., *Diversité et communion*, Paris, Le Cerf, 1982.
DESSEAUX, L, *Vingt Siècles d'histoire œcuménique*, Paris, Le Cerf, 1983.
DABARLE, A. M., *Le Péché originel, perspectives théologiques*, Paris, Le Cerf, 1983.
DUMAS, A., *Théologies politiques et vie de l'Église*, Paris, Le Cerf, 1983.
—, *Théologies politiques et vie de l'Église*, Le Chalet, 1977.
DURWELL, F.X., *La Résurrection de Jésus. Mystère du salut*, Mappus, 1963.
EVDOKIMOFF, P.N., *L'Orthodoxie*, Delachaux, 1969.
GONOCKZY, A., *Devenir chrétien*, Paris, Le Cerf, 1973.
GUTTIEREZ, A., *Théologie de la libération*, Lumen vitae, 1974.
LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, 1977.
MOLTMANN, J., *Le Dieu crucifié*, Paris, Le Cerf, 1974.
—, *L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris, Le Cerf, 1975.
—, *L'Homme, essai d'anthropologie chrétienne*, Paris, Le Cerf, 1974.
—, *Théologie de l'espérance*, Paris, Le Cerf, 1970.
MOUROUX, J., *L'Expérience chrétienne*, Paris, Aubier, 1955.
PARENT, R., *Condition chrétienne et service de l'homme*, Paris, Le Cerf, 1973.
QUERE, F., *L'Éthique et la vie*, Paris, Odile Jacob, 1992.
SESBOUE, B., *Jésus-Christ l'unique médiateur*, Paris, Desclee, 1988.
—, *Les Récits du salut*, Paris, Desclée, 1991.
VALADIER, P., *Agir en politique*, Paris, Le Cerf, 1980.

CATOLICISMUL

de Jean Rogues

CE SE ÎNȚELEGE PRIN CATOLICISM?

În accepțiunea lui teologică, cuvântul „catolic“ este expresia tradițională, folosită de toate confesiunile creștine, pentru a spune că Biserica lui Hristos este universală, nu numai în sens geografic, ci, mai profund, în vocația ei de a primi toate rasele, toate culturile. În mod curent (sens sociologic, datând din secolul al XVI-lea), cuvântul „catolic“ desemnează credincioșii sau instituțiile legate de Roma, adică numai o parte a Bisericii lui Hristos. În mod tradițional, atunci când vorbim despre „catolicitatea“ Bisericii, ne referim la sensul teologic, iar „catolicismul“ este legat de sensul sociologic.

Concret vorbind, catolicismul este deci totalitatea creștinilor și a comunităților creștine care recunosc jurisdicția episcopului Romei, acela care este numit papă. Înțeles astfel, el reprezintă, în sânul realității creștine, o istorie și un mod de a înțelege creștinismul, în același timp: istoria instituției care se numește Biserică Catolică, modul de înțelegere a creștinismului sau, mai precis, accentele doctrinare caracteristice față de care celelalte familii creștine se distanțează mai mult sau mai puțin.

De când se poate vorbi de catolicism? În esență, el își are originea în primele biserici, atunci când martorii vieții și propovăduitorii lui Isus erau încă prezenți. Dar, în ceea ce îl deosebește de celelalte biserici creștine, nu putem vorbi cu adevărat de catolicism decât după ruptura dintre Răsărit și Apus (Roma și Constantinopol), datată în mod curent la 1054. De fapt, întrebuințarea cuvântului ca atare s-a produs mult mai târziu; a vorbi despre „o mie de ani de catolicism“ este deci un anacronism.

Înainte de 1054, ceea ce se numește „Biserica de neîmpărțit“ nu era monolitică. Existau diferențieri importante, care duseseră la unele schisme locale (arieni, monofiziți etc.), dar nu avusese loc o ruptură globală. În Răsărit, ca și în Apus, era recunoscut același îndreptar al credinței creștine: *Sfânta Scriptură*, coloana pe care se sprijină Biserica, și marile elaborări doctrinare din primele secole.

În secolul al XI-lea, excomunicarea reciprocă a papei și a patriarhului de Constantinopol provoacă o ruptură enormă. La drept vorbind, această ruptură era, pe de o parte, recunoașterea unei situații de fapt, datorată distanței mari dintre cele două cetăți ale creștinătății; pe de altă parte, ea agrava situația aceasta, cristalizând-o dincolo de importanța ei reală – cu toate că ea nu va împiedica eforturile de reconciliere al căror veritabil eșec poate fi datat la începutul secolului al XII-lea.

Cu aceste rezerve, putem spune că ceea ce se numește astăzi catolicism, adunând bisericile din Apus, există cu începere din secolul al XI-lea. Se știe că în secolul al XVI-lea o nouă ruptură – a Reformei – va limita aria catolicismului, care nu este decât aspectul uneia din cele două fațete ale Bisericii din Apus.

Ce caracterizează catolicismul? Ce îl deosebește de alte religii?

La acest fel de întrebări trebuie să ne ferim să dăm răspunsuri exclusiv doctrinare, care ne-ar face să gândim că numai criterii teologice propriu-zise au contribuit la făurirea catolicismului: procesul de întărire a credinței dezvoltat de catolicism a scăpat, se pare, de influența împrejurărilor istorice. De asemenea, trebuie să ne păzim de răspunsuri exclusiv istorice, atribuind accentuările doctrinare ale catolicismului doar circumstanțelor (sociale, culturale, politice): voința de devotament și obiectivitate în primirea și interpretarea mesajului lui Hristos nu va fi avut decât o importanță aparentă.

În realitate, faptele sunt mult mai complexe. Catolicismul nu ar fi fost ceea ce este dacă circumstanțele nu ar fi atras atenția asupra unui anume aspect al mesajului creștin mai mult decât asupra altuia, dacă cultura fiecărei epoci istorice nu ar fi dat o culoare anume modului de a-l înțelege, dacă nu ar fi apărut personalități marcante care să-și pună pecetea asupra dezvoltării lui sau chiar să provoace importante schimbări de situație. Dar aspectul comunității catolice a fost modelat, în mare parte, de dorința de a înțelege și a trăi Evanghelia. De altfel, același lucru se poate spune desigur despre fiecare dintre confesiunile creștine: împrejurările au dus la apariția unui corpus spiritual sau doctrinar în care sunt amestecate convingerile de credință cu ceea ce este doar obișnuință, bun sau mai puțin bun. Astfel, alegând neghina de grâu, putem discerne pentru fiecare confesiune:

– convingeri puternice; fără nici o îndoială datorită harismei acestei confesiuni, ele au putut fi sesizate și roadele lor au putut fi împărțite cu alte comunități;

– modalități de înțelegere și de exprimare ale credinței, care se dovedesc fructuoase pentru cei care le adoptă, fără să fie generalizabile;

– deprinderi de gândire, justificabile în sine, având totuși roade care par, mai ales în timp, neînsemnate, chiar îndoielnice;

– în sfârșit, ceea ce mai târziu va trebui recunoscut ca fiind o serie de erori; acestea au existat și există fără îndoială în fiecare confesiune.

Ceea ce reprezintă „deosebirea“ catolică nu este un principiu precis definit, ci un ansamblu de accente pe care le-am putea defini ca pe o „cultură teologico-spirituală“, pentru că este rodul experienței spirituale a comunității ecleziale și, în același timp, al elaborării intelectuale a teologiei. Dacă evoluția ei, în cursul celui de-al doilea mileniu, a fost influențată de fapte contingente istoriei, ea nu este mai puțin fructul – în ceea ce privește esența – unei coerențe interne a catolicismului de-a lungul etapelor lui succesive. Coerență care nu exclude anumite contradicții. Biserica Catolică știe că ceea ce a spus și a făcut în cursul istoriei nu este întotdeauna conform cu ceea ce are mai autentic propria sa tradiție. În principiu, ea se străduiește, mai mult sau mai puțin îndrăzneț, în funcție de epoci, să discearnă în ce cazuri tradiția sa reprezintă un progres și în care, dimpotrivă, trebuie să constate existența unor abateri mai mult sau mai puțin grave.

O MIE DE ANI DE „CATOLICISM“

Evul Mediu

Odată cu ruptura dintre Răsărit și Apus din anul 1054 începe istoria unui creștinism latin separat, care cu timpul se va numi „catolicism“.

Mai înainte, prin convertirea la creștinism a francilor, ungerea lui Pépin cel Scurt de către papa, apoi, în anul 800, la Roma, încoronarea lui Carol cel Mare ca împărat roman de Apus, și-a început existența, exceptând lumea bizantină, o Europă suprapusă Bisericii de Apus și în strânsă alianță cu Roma.

În această „situație de creștinătate“ există o totală simbioză între Biserică și societatea laică. După concepția curentă a epocii, există doar o singură societate, având un singur scop: mântuirea oamenilor după Evanghelie. Totuși, societatea aceasta, trupul acesta unic, numit „Trupul lui Hristos“, este cârmuit de o dualitate de structuri – articulație a rolurilor papei și împăratului, al regilor și episcopilor, al seniorului feudal și rolul preotului slujitor. Această dualitate de funcții, acelea de principe și de preot, nu corespunde separării evocate pentru mulți (după o interpretare de altfel contestabilă) de fraza din Evanghelie: „Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și (iar) lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu“: cele două puteri au același scop, chiar dacă mijloacele lor diferă, unul folosind forța brațului și celălalt forța cuvântului. Principele este considerat un adevărat instrument al Bisericii, după cum o dovedesc ritualurile ungerii împăraților și regilor.

Viziunea acestei unități a trupului comun al Bisericii și societății este măreață. Realitatea este departe de a fi corespuns cu ceea ce evocă această viziune. În fapt, interese sordide au dat naștere mediocrității și au cangrenat

trupul. În timp ce întâmplări neprevăzute afectează relațiile dintre cele două puteri, cangrena se generalizează. Biserica este în mâinile seniorilor feudali, bisericile construite și împroprietărite de acești seniori rămân de fapt proprietatea lor. Ei numesc preoții pe care îi aleg ei înșiși, câteodată plătindu-le munca (ceea ce se numește „simonie"). Episcopii devin ei înșiși seniori și nu mai manifestă vigilența pastorală care este sarcina lor episcopală. Asistăm la cvasigeneralizarea unui cler incult, a cărui viață concretă este mediocră, chiar dacă nu trebuie să avem în vedere concubinajul (la modă în vremea aceea, în pofida regulii celibatului adoptat de Biserica latină), căci contextul epocii îl îngăduie. Această decadență a unei mari părți a clerului este însoțită de decadența poporului creștin și lasă cale liberă pentru tot felul de pervertiri superstițioase ale credinței.

A doua parte a Evului Mediu, între secolele al XI-lea și al XV-lea, este marcată de reacții împotriva decadenței și, în același timp, de o derivă a puterii dobândite de Biserica din Apus, care ajunge până la a domina societatea. La Roma se instaurează o centralizare, legată, printre altele, de dezvoltarea unei ample mișcări spirituale. Exemplul cel mai marcant este reîmprospătarea monastică apărută la Cluny. Multe filiale din Burgundia se leagă de abația aceasta, formând o imensă structură cvasimondială, care capătă autonomie față de puterea feudală și de puterea episcopilor: de aceea, ea trebuie să se sprijine pe scaunul roman, devenind astfel cel mai activ apărător al acestuia. Mișcare dublă foarte caracteristică: pe de o parte, Biserica se eliberează de sub tutela principilor; pe de altă parte, autoritatea romană, de cele mai multe ori mai îndrituită decât cea a episcopilor ca să înfrunte puterea seculară, se întărește.

Ruptura de la mijlocul secolului al XI-lea de patriarhii Răsăritului întărește și mai mult scaunul de la Roma, pentru a se ajunge la o adevărată centralizare a lumii occidentale. Începând cu Grigore IX (sfârșitul secolului al XI-lea), papa devine suveranul vremelnic, „principele principilor", înfruntarea dintre puterea sa și puterea vremelnică atrage excomunicarea împăratului de către papa și depunerea papei de către împărat, înfrângerea împăratului, al cărei simbol a fost Canossa (1077), marchează desigur, în mod pozitiv, dobândirea de către Biserică a unei adevărate libertăți exterioare. Se iese din ambiguitatea epocii carolingiene, în care Biserica era una cu societatea creștină și aceasta cu imperiul. Dar iată și reversul acestei evoluții: Biserica începe să se considere din ce în ce mai mult ea însăși ca o putere, ceea ce-i accentuează caracterul juridic și clerical.

Să amintim câteva evenimente deosebit de importante din această perioadă. Cruciadele (secolele al XI-lea–al XIII-lea) par să fie fructul binelui și al răului în același timp: un adevărat elan spiritual – întoarcerea la izvoarele credinței, aventura evanghelică în care îți pui viața în primejdie –, dar, în același timp,

o violență pe care aproape nimeni în Biserică nu a denunțat-o. Una dintre cruciade va fi chiar deturnată de la obiectivul ei – eliberarea Ierusalimului – către cucerirea Constantinopolului, zădărnicind eforturile susținute din acea perioadă în vederea unei reconcilieri cu Răsăritul.

Din secolul al XII-lea începe Inchiziția. Ea se vrea în slujba „adevăratei credințe", dar faptul că a ajuns o groaznică „vânătoare de vrăjitoare", îndreptată împotriva ereticilor, evidențiază în mod tragic o întoarcere spre forță și violență: fanatismul doctrinar ia locul aspirației evanghelice, ca suport ideologic, însuflețită de cruciade.

Aceste pagini întunecate ale Bisericii Catolice nu împiedică totuși două mari dinamici fructuoase, una de ordin spiritual, cealaltă de ordin intelectual. Mai întâi este vorba de înflorirea unor mari ordine religioase pe care le scoate la iveală un adevărat suflu evanghelic: reînnoirea monastică de la Cluny, urmată imediat de o nouă reformă, mai severă, aceea de la Cîteaux, apariția a două ordine denumite „ale fraților cerșetori", franciscanii, animați de Francesco d'Assisi, un om marcat de Evanghelie până în adâncul ființei sale, și dominicanii, care răspundeau chemării Sfântului Dominic, un om pasionat de respectarea și proclamarea Evangheliei.

În aceeași perioadă, decurgând în mare parte din acest suflu evanghelic, se dezvoltă universitățile și cercetarea teologică. Figura cea mai reprezentativă este Toma d'Aquino, doritor să exprime mesajul creștin în categorii structurate și coerente. Pentru aceasta, el face apel la filozofia lui Aristotel, pe care o folosește adaptând-o ca suport al exprimării credinței. Opera sa, în special *Summa theologiae*, va domina secolele următoare. Din nefericire, continuatorii săi vor denatura, în mare parte, această operă inspirată și vor produce ceea ce se numește, de multe ori în sens peiorativ, scolastica.

Se pregătesc deja multe transformări. În secolul al XV-lea asistăm la nașterea aspirațiilor așa-numitei lumi moderne; primele manifestări ale umanismului traduc eliberarea, fără ostilități, față de credință, începutul marilor aventuri ale descoperirii lumii.

Începuturile perioadei moderne

Ce marchează situația Bisericii Catolice în acest moment crucial al istoriei ei? Mai întâi, o puternică centralizare în jurul scaunului pontifical. De cele mai multe ori totuși, papa se comportă mai mult ca un principe printre principi decât ca un păstor de suflete. Numeroase ordine religioase și monastice cunosc o reală vitalitate; dar vitalitatea trupului însuși al Bisericii, ros de venalitate și de superstiții, care îl afectează la toate nivelurile, este relativă. Teologia care s-a născut din scolastică a pierdut contactul cu izvoarele biblice și patristice pe care

se baza Toma d'Aquino; este o teologie de multe ori sclerozată, care propune o predică făcută din formule fără viață. În această biserică irupe dubla sfidare a Reformei și a nașterii lumii moderne.

Reforma protestantă și „contrareforma" catolică. În privința istoriei și a conținutului Reformei, facem trimitere la capitolul „Protestantismul", aici propunând doar câteva observații despre contribuția Bisericii Catolice la aceste evenimente și despre repercusiunile acestora asupra ei.

Cauzele Reformei au fost complexe, iar analiza istoricilor și a teologilor încă nu s-a terminat. Formele concrete (sociale, geografice) ale dezvoltării protestantismului sunt evident strâns legate de împrejurările politice și economice; dar Reforma însăși își are rațiunile profunde în interiorul Bisericii: diferite manifestări ale deficitului moral al Bisericii epocii, care este în același timp un deficit cu adevărat teologic și doctrinar.

Astăzi este corectată interpretarea mult timp admisă care prețuia mai mult explicațiile de ordin moral în detrimentul motivațiilor legate într-adevăr de credință. Dacă aspectele scandaloase (ceea ce este numit astăzi „afaceri") au avut un rol, de multă vreme numeroși creștini își exprimau criticile, dar fără să pună problemele care au fost mai târziu puse de Luther. Rațiunile de ordin doctrinar se refereau la întâietatea binecuvântării, la autoritatea Bisericii în interpretarea Evangheliei, la lucrarea Bisericii și a preoților în evoluția ideii de mântuire. Ele erau mai profunde și mai „noi" în același timp, căci scolastica decadentă care domnea întuneca aceste probleme.

Cum a reacționat Biserica Romană la revendicările lui Luther? Preocupată de propriile-i probleme instituționale, Biserica Romană nu a înțeles ce se întâmpla atunci. Fără îndoială că existau membri ai ierarhiei care erau favorabili unei reforme vizând „abuzurile", dar premisele în ceea ce privește credința pe care le conținea intuiția spirituală a lui Luther nu au fost sesizate. Discursul său neconform cu ortodoxia oficială a fost suficient pentru a-i aduce excomunicarea, fără ca cineva să se preocupe mai mult pentru a înțelege ceea ce se ascundea dincolo de acest punct de vedere propriu-zis teologic.

A trebuit să vină Conciliul din Trento – la treizeci de ani după excomunicarea lui Luther – ca să fie luată în serios provocarea lansată de Reformă, atât la nivelul practicilor bisericești, cât și la nivelul credinței. În timpul acestei întârzieri, reformatorii, condamnați de Biserică, își formaseră și întăriseră convingerile în formulări pe care Biserica Catolică le-a considerat și le consideră încă de neacceptat, respingându-le din cauză că sunt prea radicale.

Atunci când Biserica Catolică a înfruntat în sfârșit problemele astfel puse și a manifestat preocuparea de a sintetiza evoluția de până atunci și de a se reforma cu bună știință, climatul devenise deja polemic, plin de neîncredere.

În plan doctrinar, Biserica Catolică a adoptat poziții și formulări rigide, pe care mulți dintre catolici le consideră astăzi excese inverse celor reproșate unor formulări ale Reformei.

Reacția autoreformatoare a Bisericii Catolice a început să se manifeste la Conciliul din Trento (1545–1563), care avea să-i domine viața timp de secole. Conciliul acesta a fost convocat „pentru a se asigura integritatea religiei creștine, pentru reforma moravurilor, concordia dintre principi și popoarele creștine și lupta împotriva acțiunilor necredincioșilor". Ceea ce a fost de fapt o autentică reformă a luat prin urmare numele de „Contrareformă". Reforma practicilor religioase a fost reală, chiar dacă punerea ei în practică a fost parțială și de lungă durată. Au luat naștere mari curente și instituții ale reînnoirii ecleziale: iezuiții, Oratoriul, reforma de la Carmel cu Teresa de Ávila...

Sub aceste aspecte, teologic și doctrinar, conciliul reia marile probleme puse de reformatori: condițiile în care este primită și interpretată Sfânta Scriptură – afirmația după care „tradiția", adică interpretarea transmisă prin Biserică, este un criteriu de credință, afirmația referitoare la eficacitatea Sfintelor Taine, care nu sunt numai semne, ci în ele lucrarea de mântuire este actualizată pentru aceia care le primesc cu credință, afirmația că, dacă mântuirea este un dar gratuit al lui Dumnezeu făcut credinciosului, nu există credință „fără lucrări". În textele oficiale ale Conciliului din Trento referitoare la aceste probleme de credință, catolicismul de astăzi găsește o expresie fundamentală a ceea ce caracterizează concepția catolică despre credința creștină, dar și două motive de nemulțumire:

1) formulările, marcate de contextul polemic în care s-a desfășurat conciliul, sunt de multe ori dezechilibrate; astfel, afirmarea eficacității sfintelor taine este insuficient echilibrată față de alte exigențe, mult mai bine puse în lumină de protestanți: nevoia credinței, importanța slujbei care ne ajută să înțelegem sfintele taine („sfintele taine sunt eficace atâta timp cât sunt însemnate", spunea Toma d'Aquino);

2) o nemulțumire legată de decalajul cultural; categoriile folosite de Conciliul din Trento sunt cele ale scolasticii, ele sunt lipsite de „scăldarea" în *Biblie*, în special în Evanghelie, presupun validitatea necondiționată a conceptelor (plan „esențialist" puțin compatibil cu o epistemologie modernă și deja zdruncinată chiar din acea perioadă).

În secolele următoare, referirea la Conciliul din Trento va accentua aceste detalii sau insuficiențe, mai degrabă decât să le estompeze. Biserica Catolică va apărea, pentru o bucată de timp, de fapt până la al doilea Conciliu de la Vatican, în secolul nostru, încorsetată în formulele și în spiritul Conciliului din Trento.

„Lumea catolică" și ambiguitățile ei. Anul 1492 marchează de două ori expansiunea geografică a lumii catolice. În același an are loc respingerea dincolo

de mare a cuceritorilor musulmani (recucerirea Granadei) și călătoria spre Lumea Nouă (Cristofor Columb). Câteva decenii mai târziu, implantațiile în Lumea Nouă vor fi terminat de remodelat „spațiul catolic“, compensând, într-un fel, eroziunea suferită în Europa ca urmare a alipirii la Reformă a țărilor germanice, nordice și anglo-saxone.

Ce trebuie deci să se înțeleagă prin „lumea catolică“? În acest spațiu geografic, Biserica – instituție și, în special, instituție romană – este puternică: astfel papa își va atribui dreptul de a împărți cuceririle din America și chiar întreaga planetă între spanioli și portughezi! În același timp, în ciuda rezistenței Bisericii, este continuată, în raport cu tutela sa, eliberarea spiritului, care începuse odată cu Renașterea, în domeniile artistice ca și în domeniile filozofice, literare sau științifice. Această tendință de emancipare contribuise, de altfel, la favorizarea Reformei.

„Afacerea“ Galilei ilustrează conflictul profund dintre cultura profană și Biserică și, în același timp, persistența puterii acesteia. Se știe că Galilei a fost constrâns să abjure certitudinea sa că Pământul se învârtește în jurul Soarelui pentru că era contrară față de ceea ce se credea a fi un dat al credinței (1633). Au luat naștere alte conflicte: vom regăsi această problemă foarte vie și în secolul al XIX-lea.

Lumea catolică pare să acorde mai mult credit forței decât Evangheliei. Războaiele religioase din Europa, unde, sub fațada religioasă se ascund rivalități de putere, modul în care a fost colonizată America Latină și „evanghelizarea“ ei prin forță rămân amintiri dureroase.

În secolul al XVIII-lea, secolul Luminilor, se dezvoltă mișcări filozofice în general anticlericale, care plasează Biserica în defensivă, accentuând decalajul dintre mentalitatea catolică și o cultură modernă în plin avânt. Voltaire, cu ironia lui mușcătoare, simbolizează această situație.

Cu toate acestea, se pot auzi și voci reformatoare care dau mărturie evanghelică. Gânditori creștini, precum Pascal, fondatori de ordine religioase, precum François de Sales, „apostoli ai dragostei creștine“, precum Vincent de Paul și urmașii săi, contestatari, precum Las Casas, care au denunțat practicile incalificabile ale colonizatorilor Lumii Noi, reprezintă curente foarte active ale creștinismului occidental.

Deși Biserica Romană este întotdeauna interesată de ceea ce se poate numi jocul puterilor, ea rămâne în mare măsură în afara forțelor care vor duce la apariția unei lumi cu adevărat moderne. În această situație a intervenit Revoluția Franceză.

De la Revoluție la Primul Război Mondial

Revoluția Franceză, Declarația Drepturilor Omului, mișcările pe care le declanșează în Europa creează un peisaj nou în care germinează ideea de democrație și a cărui modelare este desăvârșită de etapele succesive ale revoluției industriale, cu repercusiunile ei economice și sociale.

În acest peisaj, situațiile politice se succedă într-o mare diversitate: epopeea napoleoniană, eșecul ei, restaurări șubrede ale regimurilor monarhice, afirmarea naționalismelor și, în sfârșit, cele două războaie mondiale… O mare diversitate de situații, dar și continuitate de netăgăduit a evoluției culturale. În contextul acesta, Biserica Catolică își va defini poziția față de putere și, în același timp, se va modela ea însăși. În această privință, este foarte interesantă și foarte puternică diferența dintre atitudinea Bisericii Catolice și cea a bisericilor protestante.

În Franța, Revoluția, transformându-se în Teroare, va atrage după sine o persecuție căreia Biserica îi va plăti un tribut greu, ceea ce nu înseamnă că motivele acestui tribut au fost întotdeauna de ordin religios. Persecuția aceasta a scos în evidență, în ansamblu, fidelitatea catolicilor. În ce privește clerul, indiferent ce s-ar putea crede despre argumentele care puteau exista atunci pentru acceptarea sau refuzul Constituției civile a clerului, soarta rezervată refractarilor era absolut nedreaptă.

Semnificația condamnării Declarației Drepturilor Omului, din 1791, a fost de un cu totul alt ordin. Se știe că această condamnare apare astăzi ca nejustificată și că Roma a luat asupra ei ideea de „drepturi ale omului", făcându-se chiar apărătoarea acesteia. Dar condamnarea din 1791 era conformă viziunii, comună Bisericii, după care în societate totul vine de la Dumnezeu.

Papalitatea, umilită o dată de Napoleon, care îl tratează pe Pius VII ca pe o marionetă, deposedată apoi de bunurile sale de statul italian în anul 1871, se va comporta până în 1929 ca o cetate asediată. Această imagine este reală nu numai în plan politic – papa considerându-se prizonier la Vatican –, ci și în privința modului de a trata problemele religioase, scaunul pontifical încercând – și reușind – să-și întărească puterea doctrinară și disciplinară opunându-se oricărei idei noi și refuzând orice dialog.

Atitudinea Romei nu a împiedicat manifestarea unei adevărate vitalități evanghelice în diferite domenii: în creșterea numărului ordinelor religioase, în creșterea activității pastorale locale și comunitare, în apariția unor preocupări sociale promovate de papa Pius XIII. Dar, considerată în structura ei instituțională, Biserica Catolică pare dominată de puterea fără margini a monarhiei pontificale. Aceasta se manifestă în special în luările de poziție doctrinare (sau, mai pe larg, în planul gândirii) și în structura internă a Bisericii. Aceste două domenii fac obiectul unor declarații solemne ale primului Conciliu de la Vatican,

în 1870. Dar conciliul acesta se încadrează într-un ansamblu de luări de poziție având aceeași tendință.

Înfruntarea Bisericii Catolice cu ideile care au luat naștere din progresul științific se manifestă în principal prin două probleme, care de fapt se împletesc: aceea a originilor speciei umane și aceea a originilor *Bibliei*. Problemele acestea au fost ridicate de științele naturale și de începutul unei abordări critice a istoriei. Evoluționismul darwinist a fost condamnat în 1859, apoi ideea aceasta a cedat încetul cu încetul în fața evidenței. Ultima manifestare de rezistență rezidă într-o condamnare – de către papa Pius XII, în 1950 – a „poligenismului“, care susținea ideea că mai multe specii umane au putut să apară pe pământ independent unele de altele. De acest spirit de neîncredere se leagă dificultățile întâlnite de Teilhard de Chardin.

Studiul critic al textelor biblice și al condițiilor de alcătuire a acestora, ideea că ele nu pot fi citite independent de context și de „genul literar“ căruia îi aparțin duc la condamnări. Cea mai importantă este aceea a părintelui Lagrange, fondatorul Școlii Biblice de la Ierusalim. Chiar și aici, până la urmă, condamnările au cedat în fața evidenței și situația s-a lămurit chiar înainte de Vatican II. Dar ce se poate spune despre aceste atitudini disperat defensive?

În ce privește modul în care Biserica însăși se înțelege pe sine, punctul forte al secolului a fost definirea solemnă a ceea ce se numește „infailibilitate pontificală“ la Conciliul Vatican I. În mentalitatea catolică, se manifestă aici un fel de schizofrenie, interpretarea acestei dogme de către cler și credincioși escamotând în general toate barierele puse de declarația conciliară. Aceasta afirmă că papa, acționând *ex cathedra*, adică manifestându-și explicit întreaga autoritate referitor la credință și morală, nu poate proclama o eroare – situație extrem de rară (desigur, lucrul acesta nu s-a întâmplat decât o singură dată după 1870). Dar, prin aura care înconjoară acest cuvânt fascinant, „infailibilitate“, dogma aceasta îi face pe mulți catolici să creadă că papa are dreptate imediat ce ridică puțin vocea: iată o extindere dincolo de orice măsură a dogmei din 1870 – indiferent care ar fi problemele pe care dogma aceasta le pune teologilor –, dar căreia instanțele Bisericii evită să-i modereze exagerările!

Autoritatea papală a jucat un rol mai novator în domeniul politic, cel puțin începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea. Mișcarea de secularizare – Declarația Drepturilor Omului fiind expresia ei majoră – a fost înțeleasă mai bine și parțial acceptată de autoritatea de la Roma decât de „catolicul de rând“. Este caracteristic cazul Franței, unde presiunea papei Leon XIII a dus la ceea ce se va numi „ralierea“ Bisericii Franței la Republică, în același sens, Pius XI va condamna Acțiunea franceză în anul 1926.

Viața Bisericii Catolice nu se limitează la problemele pe care le-am discutat. Ea comportă și alte luări de poziție ale ierarhiei și, mai ales, viața organizației Bisericii. În privința aceasta, viața catolicismului în secolul al XIX-lea este bo-

gată: restaurarea unor ordine religioase masculine, o puternică expansiune misionară, formarea a sute de congregații feminine având drept scop comun îmbunătățirea condițiilor de viață ale „celor săraci". Inițiativele acestea nu puteau, desigur, aduce o soluționare a problemei sociale, dar ele constituiau expresia unei autentice vitalități evanghelice. În ce privește problema socială propriu-zisă, papa Leon XIII și-a făcut un titlu de glorie pentru că a alertat opinia mondială asupra acestei situații prin enciclica *Rerum novarum* din anul 1892. Aceeași epocă a cunoscut amorsarea, prin diferite inițiative laice, a catolicismului social care a luat amploare după Primul Război Mondial.

În perioada dintre cele două războaie mondiale, chipul catolicismului rămâne în ansamblu același ca și în secolul al XIX-lea. Dar își fac deja apariția unele semne de schimbare: în Franța, acceptarea de către Biserică a separației de stat, fraternitatea între credincioși și necredincioși în tranșeele războiului din 1914, interesul tot mai mare pentru studiile biblice, patristice și liturgice, arătat mai ales în Germania și în Franța, și angajarea unui dialog cu celelalte confesiuni creștine în aceleași țări, precum și în Anglia. Aceste situații noi pregătesc un eveniment neașteptat, Conciliul Vatican II.

Înainte de a continua această trecere istorică în revistă, să evidențiem câteva aspecte caracteristice, aproape constante ale înțelegerii „catolice" a credinței și vieții creștine; trăsături care, desigur, sunt mai mult sau mai puțin accentuate în funcție de împrejurări, dar care constituie esențialul a ceea ce putem numi identitatea confesională a catolicismului.

DOUĂ MARI TRĂSĂTURI ALE CATOLICISMULUI

O antropologie „optimistă"

„Ce sens are viața omenească?" La această întrebare Evanghelia deschide calea unui răspuns care nu este o formulare obtuză, ci obiect de aprofundări și interpretări. Este motivul pentru care acest răspuns dă naștere unei anumite pluralități de accepțiuni ale „sensului creștin al omului".

Antropologia creștină, departe de a propune o definiție conceptuală și statică a omului, se situează într-o viziune istorică. Individual ca și colectiv, omul este marcat de o istorie, de un destin: antropologia creștină nu caută deci să definească „omul în sine", ci să dea sens desfășurării istoriei sale, să rezolve problemele implicate în această întrebare asupra sensului vieții: cum trebuie înțeleasă libertatea umană? În ce măsură este omul denaturat de păcat? În ce măsură este omul actorul care își joacă propriul destin? Cum trebuie înțeleasă formularea biblică a omului „chip al lui Dumnezeu"?...

Într-un mod care cu siguranță îi va surprinde pe unii cititori, noi credem că se poate defini „cultura teologico-spirituală" care marchează catolicismul

drept o antropologie „încrezătoare", am putea spune chiar optimistă. Această formulare nu este deloc teologică, dar indică o orientare care explică foarte bine diferențe, opoziții și, la limită, anumite rupturi față de convingerile exprimate de bisericile Reformei.

Este important să discutăm aici specificitatea catolică în raport cu protestantismul, pentru că ortodoxia nu are în privința aceasta o viziune cu adevărat deosebită. Confruntarea aceasta constituie, pentru Biserica Romană, un prețios element de reglare, în două sensuri: o ajută să simtă harisma tradiției sale și, în același timp, să se ferească de tentațiile deviante. Câteodată, în special în trecut, această confruntare s-a transformat în dispute care, în mod nesănătos, erau animate de patimă. Așa au stat lucrurile, în mare parte, în timpul Reformei și Contrareformei pe care a atras-o după sine. Catolicismul recunoaște astăzi justețea reproșurilor făcute atunci de reformatori. Dar el consideră, de asemenea, că obiecțiile lor s-au radicalizat prea mult și că, prin corectarea deviațiilor, încrederea în factorul uman pe care o mărturisește catolicismul este una dintre dimensiunile mesajului evanghelic.

Totuși, la prima vedere, protestantismul pare „mai uman" decât catolicismul. Paradoxul acesta este generat de o înțelegere greșită a datelor. Ceea ce se înțelege atunci când se vorbește despre caracterul „mai uman" al comunităților protestante este de ordin empiric, este apropierea vieții Bisericii de viața reală a credincioșilor: mai puține aparate ecleziastice greoaie, mai puține reglementări disciplinare (nu există obligativitatea celibatului pentru preoți), o mai mare încredere acordată fie corpului eclezial în conducerea vieții Bisericii, fie fiecărui credincios în a-și conduce propria viață.

Dar acest stil de viață al comunităților nu împiedică protestantismul ca, bazându-se numai pe Dumnezeu într-un mod mai radical, să relativizeze mai mult lucrarea umană. Mentalitatea catolică, dimpotrivă, crede mai mult (și adesea mai mult chiar decât ar cere-o tradiția sa autentică!) în miza vieții omenești, în posibilitățile și în responsabilitățile date oamenilor înșiși de Dumnezeu.

Această orientare încrezătoare, optimistă se traduce în diferite domenii creștine. Vom încerca să o precizăm prin intermediul a trei aspecte.

Păcatul și iertarea. Una dintre marile controverse care au marcat Biserica încă din primele secole, pentru care figura-cheie o reprezintă Sfântul Augustin, se referă la acordul între caracterul gratuit („binevoitor") al darurilor lui Dumnezeu pentru oameni și consistența vieții omului – libertatea lui și eventualele lui merite în fața lui Dumnezeu.

Problema nu este pusă în raport cu un om teoretic, ci în cadrul pe care îl constituie situația istorică a omenirii. Această omenire reală, istorică este aceea marcată de rău, de păcat și de moarte. Problema se pune pentru omul care s-a

născut și care trăiește în această articulare: este el, prin sine însuși, „bun la ceva“? Desigur, e o problemă teologică, dar cu rezonanțe filozofice, afective, spirituale foarte adânci.

Gândirea teologică, marcată de controverse grave de-a lungul secolelor, a oscilat în mod constant între două poziții extreme. Una care este tentată să nege, sau care neagă, orice valoare omului născut din omenirea „păcătoasă“ și alta care, minimalizând miza păcatului, prezintă omul, față de Dumnezeu, ca pe un partener cu drepturi depline.

Credința populară a Evului Mediu readusese creștinismul concret la o religie în care omul caută să merite bunăvoința lui Dumnezeu prin „lucrări“ diferite; față de această situație, Reforma revendicase întoarcerea la Evanghelie: mântuirea numai prin binecuvântare. Biserica Catolică spune că această afirmație este compatibilă cu o viziune mai pozitivă a posibilităților pe care, cu siguranță, le dă omului bunăvoința lui Dumnezeu.

Pentru a caracteriza Biserica Catolică trebuie să discernem ce este mai reprezentativ la ea, într-un evantai de poziții destul de diversificate, care merg de la pozițiile oficiale – cele mai solemne, conciliile, sau cele mai curente – până la lucrările teologilor și la mentalitatea generală a credincioșilor (excluzând ceea ce reprezintă clar derivele, precum și unele exagerări ale practicilor de preacucernicie). În spiritul acesta, se poate fără îndoială vorbi despre un consens al comuniunii catolice asupra următoarelor afirmații:

– păcatul, falsificând chipul lui Dumnezeu în om, nu l-a distrus complet; rănindu-i libertatea, nu i-a luat-o complet;

– afirmarea gratuității mântuirii nu împiedică discutarea meritelor omului, fiind înțeles faptul că acțiunile bune pe care le poate face omul sunt ele însele fruct al binecuvântării; este într-un fel ideea unei gratuități de gradul doi, Dumnezeu dând omului capacitatea de a merita;

– opera oamenilor – credincioși sau nu – contribuie la edificarea Împărăției lui Dumnezeu în măsura în care este conformă cu planul lui Dumnezeu așa cum este explicat în Evanghelie;

– introdusă, după moarte, în Împărăția lui Dumnezeu, persoana umană accede la deplina dimensiune a umanității sale și fructele Duhului Sfânt sunt pe deplin rodnice în ea.

Această ultimă afirmație stă la baza a ceea ce se numește impropriu „cultul sfinților“, deoarece cuvântul „cult“ ar trebui să fie rezervat lui Dumnezeu. Ceea ce se exprimă astfel este comuniunea între cei care trăiesc în lumea aceasta și cei pe care Dumnezeu i-a primit în Împărăția lui. Comuniunea deci dragoste reciprocă și roditoare între ei și noi.

Comuniunea cu cei pe care Dumnezeu i-a îndreptat și sanctificat, în special cu Maria, „Mama lui Dumnezeu“, ocupă un loc important în viața Bisericilor

Ortodoxă și Catolică. Această convingere a dat și dă încă de multe ori loc unor abuzuri și deformări. În adevăratul ei sens, ea este însă una dintre expresiile cele mai puternice ale nădejdii creștine și a ceea ce am numit „antropologie optimistă".

Venirea Împărăției lui Dumnezeu în lume. „Acolo unde este bunătate și iubire, acolo este Dumnezeu": acest cântec al Liturghiei nu este un text doctrinar, dar reflectă cât se poate de bine un curent de gândire familiar catolicismului: Dumnezeu nu este străin de ceea ce oamenii trăiesc după învățătura Evangheliei. Explicația este că nu poate să existe iubire decât aceea infuzată în inima omului de Duhul Sfânt al lui Dumnezeu, omul fiind credincios sau nu.

Acest mod de a gândi determină convingerea că acolo unde se construiește o societate frățească, acolo unde sunt combătute nedreptățile, acolo se stabilește Împărăția lui Dumnezeu. Și de aici până la a afirma că oamenii – credincioși sau „oameni binevoitori" – sunt cei care construiesc Împărăția lui Dumnezeu nu mai este decât un pas. Or, formularea aceasta ridică două feluri de obiecții: pe de o parte, ea pare să-i acorde omului puteri nelimitate: „să construiască Împărăția lui Dumnezeu", pe de altă parte, ea se izbește de cea mai dură realitate, moartea. Căci, dacă omul, în mod individual, nu poate pretinde să ajungă la viață decât prin acest pasaj întunecat al morții, cu atât mai mult opera oamenilor nu poate scăpa de trecerea prin întunecimile iadului. Obiecțiile acestea nu elimină totuși valoarea celor spuse prin unele formulări stângace, adică faptul că în ceea ce construiește societatea sunt prezente, sau pot fi, valori care „nu trec".

„Conciliul își propune să judece în lumina Evangheliei valorile cel mai bine evaluate de contemporanii noștri [...] aceste valori, în măsura în care au izvorul în genul uman, care este un dar al lui Dumnezeu, sunt foarte bune" (*Gaudium et spes*, 11, §2).

Prezența anticipată a valorilor cărora le este promisă veșnicia este sugerată, de exemplu, în Sfânta Scriptură, prin aceste cuvinte ale lui Isus: „Cel ce crede în Fiul are viață veșnică" (Ioan 3, 36), sau ale Sfântului Apostol Pavel: „Dragostea nu cade niciodată" (1 Cor. 13, 8). Este vorba de o anticipare a Împărăției lui Dumnezeu în privința persoanelor. Putem extinde ideea și la realitățile comunitare? Fără îndoială că este tentația catolicilor de a generaliza această anticipare cu prea multă ușurință la instituția bisericească sau la unele instituții de solidaritate umană. Convingerea că instituțiile sau structurile pot scăpa de moarte ar însemna însă o îndepărtare de raționamentul Bisericii Catolice, ca de altfel al tuturor bisericilor; dar dragostea reciprocă, pentru manifestarea căreia aceste instituții constituie doar o provocare sau formează doar cadrul, aparține acestei anticipări a Împărăției lui Dumnezeu.

Acestea nu sunt formulări dogmatice precise. În dinamismul lor și în ciuda aspectului lor destul de vag, ele exprimă o componentă importantă a culturii „teologico-spirituale“ care caracterizează catolicismul: Împărăția lui Dumnezeu „deja și nu încă“, expresie foarte semnificativă pentru viziunea catolică asupra raportului dintre astăzi și desăvârșirea escatologică. În perspectiva aceasta se înscrie concepția catolică a trupului Bisericii.

Consistența Bisericii. Vorbind aici despre Biserică, nu înțelegem aparatul bisericesc ca atare, ci comunitatea organică a credincioșilor: persoanele și instituțiile. Nu înțelegem doar Biserica Catolică, ci Trupul, parțial distrus, dar Trup care trăiește totuși, pe care îl formează toți cei care cred în Isus Hristos.

Ce crede deci Biserica Catolică Romană despre Biserica universală? Convingerea ei este că Biserica are un rol „statornic“ în împlinirea mântuirii, un rol care nu se reduce la a pregăti cadrul în care ar acționa numai Dumnezeu, ci care să aibă o importanță reală în realizarea planului lui Dumnezeu. Consistența aceasta se manifestă în perceperea cu fidelitate a mesajului Evangheliei și în creșterea Trupului lui Hristos, pe care Biserica îl „hrănește“ permițând unor noi membri să se integreze în el. În aceste două domenii, Biserica nu are eficiență prin ea însăși; ea este rodul prezenței Duhului Sfânt în ea.

Perceperea Sfintei Scripturi: am văzut cum au fost elaborate cărțile pe care toate confesiunile le consideră o expresie a mesajului creștin și care a fost partea „umană“ a acestei munci de elaborare. Textele acestea cer să fie interpretate nu numai ca o necesitate pentru orice Scriptură, ci în special ținând cont de genurile literare ale cărților biblice, narative, inserate în viață, defel teoretice.

Convingerea catolică cu privire la mai multe dintre cuvintele lui Isus și la atitudinea primelor comunități creștine este aceea că asistența acordată de Duhul Sfânt Bisericii îi dă siguranța că rămâne, de-a lungul secolelor, credincioasă esenței mesajului care îi este încredințat. Aceasta nu înseamnă că Biserica ar fi la adăpost de orice eroare în gândire sau acțiune, ci că ea nu va răstălmăci niciodată în sensurile ei profunde Evanghelia pe care o transmite. Această supunere față de Evanghelie nu poate fi o supunere cuvânt cu cuvânt, ci Evanghelia invită Biserica să elaboreze sisteme interpretative, exprimând-o în situațiile culturale ale fiecărui loc și ale ficărei epoci.

„Trupul lui Hristos“: expresia aceasta, folosită în *Noul Testament* pentru a desemna Biserica, afirmă că este vorba de o comunitate unită prin niște legături vitale. Hristos cel viu este primul membru al acestei comunități, capul trupului. Ceilalți membri sunt cei care, prin credința lor, și-au legat destinul de acela al lui Hristos.

Imaginea aceasta puternică a Trupului lui Hristos desemnează oare Biserica concretă, istorică, sau Biserica obiect al speranței în desăvârșirea finală a planului lui Dumnezeu? Pentru catolicism Biserica istorică este în același timp chip și prezență a trupului lui Hristos, prezență incoativă, dar reală. Ea este trupul lui Hristos „deja și nu încă", ideea aceasta este ilustrată prin locul pe care îl ocupă sfintele taine în practica catolică și, după o expresie destul de obișnuită, prin ideea că Biserica este ea însăși „tainică".

Cuvântul „taină", în sensul propriu, desemnează riturile liturgice. Cele două taine principale – recunoscute și desemnate ca atare de toate confesiunile creștine – sunt botezul și euharistia. În aceste ritualuri darul lui Dumnezeu este declarat și, totodată, primit în mod real. Botezul semnifică faptul că Dumnezeu îi oferă credinciosului darul de a fi asociat la moartea și învierea lui Hristos: acela care, în credința exprimată prin tot ceea ce face, răspunde la acest dar al lui Dumnezeu are încredere în faptul că ea se realizează în el. În același fel, euharistia semnifică faptul că acei credincioși care se împărtășesc cu „masa Domnului" se alătură Paștelui său și sunt mădulare ale Trupului lui.

Tradiția catolică insistă asupra realității acestei împărtășiri a darului lui Dumnezeu, cu riscul de a lăsa practica sfintelor taine să devină o atitudine mai mult sau mai puțin magică. S-a văzut cum catolicismul și protestantismul au tentația de a maximiza sau minimaliza realismul sfintelor taine.

În ultimele decenii, în mediul catolic a câștigat autoritate ideea sacramentalității Bisericii, sfintele taine reprezentând expresia ei cea mai evidentă. Prin aceasta se spun două lucruri: că Biserica, prin toată viața ei, prin cuvinte și lucrări (înțelegem cuvinte și lucrări ale creștinilor, nu numai structuri), are vocația să exprime chemarea lui Dumnezeu și să fie o imagine a Împărăției lui Dumnezeu; că ceea ce ea prefigurează este parțial prezent: Trupul lui Hristos tot mai vast, Împărăția lui Dumnezeu care va să vină. Din nou acel „deja și nu încă" asupra căruia am insistat mai înainte.

O structură a Bisericii care garantează păstrarea celor dintru început

Aceasta este a doua caracteristică specifică a catolicismului printre confesiunile creștine, alături de antropologia „încrezătoare".

În structura Bisericii, trebuie să distingem un eșalon local – comunitățile creștine și funcțiile diferite ale clerului care le animă – și vasta organizare mondială, foarte bine structurată astăzi în jurul episcopului Romei.

Structura locală. Structura funcțiilor bisericești locale este conformă, în esență, tradițiilor care, fără a data de la primele comunități creștine, sunt totuși foarte

primitive. Aceste tradiții sunt comune ortodoxiei și catolicismului și, parțial, protestantismului.

Să le discutăm pe scurt. Structura fundamentală rezultă din articulația organică între comunitatea locală și acela care este, am putea spune, primul responsabil, având sarcina să răspundă de viața comunității și de adevăratul ei caracter creștin.

Funcția acestui responsabil este desemnată prin mai mulți termeni. Termenul cel mai conform cu Evanghelia este acela de „pastor“, termenul reținut de tradiție este acela de „episcop“, care s-ar putea traduce prin „supraveghetor“ sau, și mai bine, „acela care veghează asupra comunității“. Cuvântul acesta, „episcop“, a evoluat în funcție de limbi și a dat în franceză *„évêque“*. Episcopul nu este deasupra comunității, el este primul dintre membrii ei, comunitatea neputând să se constituie deplin ca o celulă a Bisericii decât sub conducerea episcopului său. Articulația organică între comunitate și pastor este o caracteristică majoră a ecleziologiei tradiționale. Dar, în realitate, de multe ori acest echilibru este distrus.

Oricare ar fi mărimea și importanța sa umană, niciodată o comunitate creștină nu a putut avea pretenția să existe în izolare. Ea trebuie să aibă conștiința că nu se poate constitui decât în legătură cu alte comunități, în „comuniune“ cu ele. Existența acestei legături este evidentă, chiar de la începuturi, date fiind distanțele geografice. Stau mărturie în acest sens călătoriile apostolice și mesajele adresate de la o comunitate la alta în perioada de început, totul fiind relatat în Faptele Sfinților Apostoli.

Episcopul este însărcinat îndeosebi cu menținerea legăturii între comunitatea sa și celelalte. Fiecare comunitate este recunoscută de Biserica universală prin faptul că episcopul ei – chiar și atunci când e ales în interiorul comunității – este recunoscut de episcopii din comunitățile învecinate.

Îngreunarea comunităților creștine și, în același timp, grija față de pericolul de a fi risipite au făcut ca funcția episcopului să fie împărțită cu niște delegați, care se numesc „presbiteri“, cuvânt însemnând „bătrâni“. Printr-o confuzie progresivă și regretabilă, cuvântul „presbiter“, sub forma populară de „preot“, s-a încărcat cu o conotație sacerdotală, amintind de *Vechiul Testament* sau de religiile păgâne, conotație pe care nu o avea la început. Or, alunecarea aceasta este o derivă de pe urma căreia continuăm să suferim. Revoluția evanghelică în acest domeniu a fost, într-adevăr, de a pune capăt sacerdoțiului așa cum este el înțeles în general de istoria religiilor. După *Noul Testament*, unul singur poate fi „sacerdot“, și acela este Hristos, în sensul că realizează, prin jertfirea vieții sale, ceea ce pe ceilalți sacerdoți îi duce la eșecul în sacrificiile rituale, ceea ce nu reușiseră „preoții vechiului Legământ“: restabilirea comuniunii între Dumnezeu și oameni. *Noul Testament* spune, de asemenea, că întregul popor creștin

poate fi numit sacerdotal, în sensul că participă la trecerea care a fost Paştele lui Hristos: de la moarte la viaţă, de la situaţia de ruptură la aceea de comuniune. Slujitorii Bisericii, episcopi sau preoţi, sunt deci în serviciul acestui sacerdoţiu comun: nu îl deţin propriu-zis.

Atunci când Biserica a obţinut în fapt un statut public, în special odată cu împăratul Constantin, structurile funcţiei ecleziale s-au îmbogăţit cu caracteristici sociale, făcând din aceşti slujitori, la diferite niveluri, persoane importante ale societăţii civile. A fost cazul episcopilor. Aşa că este adesea greu – studiind Biserica de astăzi şi mai ales amintindu-ne istoria ei – să distingem între ceea ce, în înfăţişarea episcopilor şi a preoţilor, aparţine realmente structurii bisericeşti şi ceea ce este doar un epifenomen social.

Să amintim, în sfârşit, cele două caracteristici pe care toate confesiunile creştine le consideră fundamentale şi care sunt prezente în crezul comun: Biserica trebuie să fie „apostolică" şi „catolică" (în sensul teologic al ultimului cuvânt). Apostolicitate şi catolicitate înseamnă că întreaga comunitate a Bisericii îşi are originea în mărturia apostolilor, altfel spus, că nu şi-a dat ea însăşi o Evanghelie, ci a primit-o în mod obiectiv şi că doar în comuniune cu celelalte comunităţi contemporane ea asigură şi verifică autenticitatea evanghelică a doctrinei şi a vieţii sale. Comunităţile însele au de trăit apostolicitatea şi catolicitatea, dar episcopii sunt în fond cei care garantează lucrul acesta. Ei transmit, prin „vigilenţa" care reprezintă de fapt responsabilitatea lor proprie, recunoaşterea reciprocă a păstrării celor dintru început.

Catolicii şi ortodocşii au căzut de acord aproape în totalitate asupra sensului acestor structuri. Bisericile născute din Reformă s-au depărtat parţial de el: în ochii catolicilor, acestea minimalizează importanţa obiectivităţii istorice asigurate de structuri – dar este limpede că, într-o oarecare măsură, tendinţa aceasta a protestantismului este o reacţie la distorsiunile din Biserica Catolică, care, dimpotrivă, minimalizează rolul comunităţilor, al poporului creştin în constituirea vieţii reale a Bisericii. La limită, am putea spune că o caricatură a protestantismului este o Biserică destructurată expusă factorului subiectiv şi că o caricatură a Bisericii Catolice este o structură fără oameni, adică un schelet neîmbrăcat în carne.

Structura universală. Dacă structurile despre care am vorbit sunt comune catolicismului şi ortodoxiei şi, până la un anumit punct, şi protestantismului, altfel se prezintă situaţia cu structura Bisericii la nivel mondial.

Biserica Ortodoxă se structurează după ceea ce se numeşte „ecleziologia comuniunii": bisericile locale (în termeni administrativi, *diecezele*) se adună prin intermediul episcopilor lor, pentru a verifica şi a-şi asuma comuniunea. Unii episcopi iau asupra lor responsabilitatea de conducere sau de coordonare

a unei regiuni (arhiepiscopi, mitropoliți, mitropoliți primați etc.), alții, sub numele de patriarhi, își asumă o responsabilitate mult mai mare. Aceste responsabilități nu sunt propriu-zis învestite cu autoritate.

În primele secole ale creștinătății, în funcție de clivajele civile, au apărut destul de repede două tronuri patriarhale deosebit de venerabile și de venerate: Roma și Constantinopol, întâietatea fiind recunoscută episcopului Romei, patriarh al Apusului. Evoluția catolicismului, în special în cursul celui de-al doilea mileniu, a urmat o linie constantă, în ciuda urcușurilor și coborâșurilor. Puterea patriarhului Occidentului a crescut: funcției de veghetor în serviciul comuniunii bisericilor locale i s-a substituit încetul cu încetul o funcție de autoritate directă asupra acestor biserici; altfel spus, puterea a fost din ce în ce mai centralizată. Ea s-a extins și din punct de vedere geografic pentru că, după cucerirea Americii, o foarte mare parte a dezvoltării misionare a pus sub toiagul patriarhului Occidentului cvasitotalitatea comunităților catolice din lumea întreagă, cu excepția acelora, relativ puțin numeroase, care depind de patriarhii catolici din Orientul Apropiat.

Ar trebui să situăm aici chestiunea bisericilor legate de Roma din teritoriile în mod tradițional ortodoxe (bisericile „unite“) și extinderea ortodoxiei în țările occidentale, în special în Statele Unite și în Franța. Independent de problemele umane dificile care sunt în joc, această dublă osmoză demonstrează că distincția dintre jurisdicțiile bisericești nu mai poate fi astăzi numai geografică.

Ceea ce spuneam mai înainte ar părea să sugereze că lumea creștină se limitează la bisericile catolică și ortodoxă, împărțindu-și între ele Apusul și Răsăritul. Prezența bisericilor născute în urma Reformei ne obligă să ne gândim, având aceste date noi, la problema unei structurări interconfesionale și a unui „ministeriu al comuniunii universale“. Aici găsim de altfel sensul profund al cuvântului „catolicitate“, care exprimă nu o universalitate materială, ci omniprezența Duhului Sfânt.

Cea mai mare parte a bisericilor necatolice sunt membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Cu toate că acest Consiliu nu se vrea biserică, el a devenit de fapt – într-o manieră foarte pozitivă – partenerul Bisericii Catolice în dialogurile ecumenice vizând puneri de acord pe toate planurile.

Recent, Biserica Catolică a refuzat să devină membră a Consiliului Ecumenic. Cu toate acestea, ezitările care au precedat această luare de poziție (o comisie lucrase mai mulți ani asupra acestei eventualități) demonstrează că problema nu este în mod obligatoriu închisă. Centralizarea internă a Bisericii Catolice și mișcarea ei de recul față de ideea de a intra într-o structură mai vastă decât ea demonstrează tentația inerentă față de enorma structură de la Roma: confundarea catolicității cu centralizarea. La Conciliul Vatican II s-a creat impresia că Biserica Catolică ar face o cotitură în sensul întoarcerii la o

ecleziologie de comuniune, începând să-și limiteze aspectul centralizator. În fapt, după treizeci de ani, ne putem întreba dacă această schimbare a orientării este cu adevărat reală.

CONCILIUL DIN SECOLUL XX ȘI VIITORUL

Conciliul Vatican II

Al doilea Conciliu de la Vatican a avut loc la cincisprezece ani de la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial. Neașteptat și totuși pregătit inconștient de o mare parte a Bisericii, a fost un evenimentcapital. Importanța lui rămâne totuși indecisă sau cel puțin fragilă, astfel încât în momentul actual, când sunt scrise aceste rânduri, ne putem întreba dacă Vatican II reprezintă o paranteză închisă sau un nou punct de plecare care nu a fost încă aplicat.

Să amintim că un conciliu care se numește „ecumenic“ reprezintă reunirea plenară a episcopilor din lumea întreagă. După tradiție, ortodoxă ca și catolică, acesta este instanța supremă a discernerii și a formulării a „ceea ce crede Biserica“. Dar conciliile de la Trento și de la Vatican au fost limitate la episcopii care sunt legați de scaunul de la Roma, ceea ce a alterat ecumenicitatea lor – papa Paul VI a sugerat de altfel ca termenul „ecumenic“ să fie păstrat doar pentru primele șapte sinoade, anterioare rupturii cu Răsăritul, iar pentru momentul actual să se vorbească doar despre „concilii generale“. Totuși, prezența la Vatican II a unor invitați – „observatorii“ bisericilor ortodoxă și protestantă – a constituit un gest simbolic de fraternitate interconfesională și a avut influență asupra ținutei acestui conciliu, căci, în afara unor ședințe formale, schimburile de păreri între persoanele care s-au reunit timp de mai multe luni în șir în patru runde au atribuit un rol real invitaților necatolici.

Conciliul acesta era neașteptat pentru că teoretizarea, dezvoltată în secolul precedent, referitoare la puterea cvasiabsolută a papei, sugera că astfel de concilii aparțineau unei epoci depășite, fiind inutile de acum înainte. Dar acest conciliu a fost, de asemenea, inconștient pregătit în profunzime, pentru că atât teologii, cât și pastorii, precum și o mare parte dinamică a poporului creștin puneau întrebări tot mai precise care evidențiau necesitatea unor reforme. Unele întrebări, de altfel, suscitaseră inițiative reale – de multe ori sancționate cu severitate de autorități – anticipând reformele pe care avea să le adopte conciliul.

Aceste probleme apăreau în special în trei sectoare, toate trei în sensul de a se lua în considerație factorul de „modernizare“. Cele trei componente vizibile dăduseră naștere unor mișcări în gândire, care apăreau din diverse părți și care determinau inițiative practice alături de aprofundări teoretice:

– „mișcarea biblică“, beneficiind de experiența unei exegeze critice, pe care autoritatea romană sfârșise prin a o admite mai mult sau mai puțin;

– „mișcarea liturgică", născută dintr-un climat nou care trezea multora dorința de a înțelege ceremoniile și de a participa la ele; mișcare încurajată de lucrările istorice care arătau că liturghia a evoluat mereu, de la începuturi până la o formă fixă anormală în ultimele secole;

– „mișcarea ecumenică", exprimând voința comună pentru numeroși creștini care aparțineau diferitelor confesiuni creștine de a pregăti și de a contribui la realizarea unității Bisericii universale. Această aspirație, foarte puternică la un număr restrâns de creștini, privită cel mai adesea cu neîncredere de către autorități, a căpătat încetul cu încetul o forță profundă.

Aceste trei mișcări erau înglobate într-o dinamică mai vastă, într-o mutație mai profundă. Impactul cu lumea și cultura modernă genera confruntări, în gândirea credincioșilor, atât pentru ei înșiși, cât și din dorința „misionară" de a mărturisi Evanghelia într-o lume tot mai străină de Biserică. Această dinamică s-a manifestat, chiar înainte de cel de-al Doilea Război Mondial, printre altele, prin asumarea unor responsabilități de către laici, în special în ansamblul mișcărilor numite Acțiunea catolică. O mișcare precum JOC (*Jeunesse ouvrière chrétienne*, Tinerimea muncitoare creștină) constituia exemplul unui nou aspect al Bisericii care se pregătea.

Independent de aceste mișcări, dinamica globală era semn că, în interiorul ei, Biserica nu mai voia să fie Biserica închisă în ea, înconjurată de un zid protector, străină față de celelalte biserici creștine și de mișcările sociale.

În anul 1959, papa Ioan XXIII, recent ales, anunță calm convocarea unui conciliu ecumenic. Ioan XXIII fusese ales în ciuda vârstei sale (sau datorită ei?), alegătorii nehotărâți găsind în el, cum se spunea pe vremea aceea, un „papă de tranziție". Or, el a luat o inițiativă neașteptată, declarând că Biserica avea nevoie de un *aggiornamento*, cum i-a spus el, adică de o aducere la zi.

Pentru a organiza acest conciliu a fost nevoie de trei ani de pregătiri, din 1962 până în 1965. Între timp, Ioan XXIII a murit și succesorul lui, Paul VI, a reluat ferm acest proiect și astfel conciliul a fost realizat.

Evenimentul conciliar nu ar putea fi redus la textele solemne promulgate. Au existat, desigur, texte votate, ca și discuții care au dat naștere formulării lor, discuții care reprezintă una dintre cheile de interpretare a acestor texte. A fost, de asemenea, influența de care se bucura un mare număr de personalități, în primul rând papa Ioan XXIII, dar și câțiva prelați, precum François Liénard sau patriarhul unit Maximos IV, și unii dintre teologii a căror gândire contribuise la această maturizare subterană pregătitoare a conciliului. A fost, în sfârșit, o fierbere în rândul poporului creștin, până la cele mai largi pături ale societății civile, surprinse și interesate de schimbarea la față a Bisericii.

Conciliul Vatican II nu poate fi deci redus cum trebuie la textele votate pe care le-a produs. Într-adevăr, lucrarea conciliară nu a putut fi pe măsura amplorii și profunzimii problemelor cu care se confrunta și pe care, în parte, le

stârnea din conștiința confuză încă a Bisericii. În afară de aceasta, textele suferă de pe urma diverselor compromisuri la care au dus puternicele reticențe ale unei minorități opozante, ca și de pe urma atitudinilor timide ale unei părți a episcopatului. Mai mult decât textele, fără nici o îndoială, evenimentul Vatican II în sine va marca istoria.

Vom nota totuși unele luări de poziție însemnate reprezentând o profundă mutație: declarația asupra libertății religioase (pe când pentru Vatican I numai adevărul, adică adevărul catolic, are drepturi), recunoașterea (desigur, timidă) a unei autenticități creștine Bisericilor necatolice, recunoașterea răspunderii laicilor în viața Bisericii, vocația creștinilor de a participa la responsabilitățile comunității umane străduindu-se să discearnă valorile care rodesc în sânul ei și să contribuie la promovarea lor, în sfârșit, decizia concretă a reformei liturgice (ceea ce a frapat cel mai mult, căci era ceva vizibil), odată cu trecerea la limbile naționale în locul limbii latine.

După părerea observatorilor externi, sociologi, istorici, politologi, Vatican II a fost un eveniment important: faptul că un aparat mondial atât de greoi a putut, într-un timp destul de scurt, să se pună în discuție atât de deschis nu avea echivalent în istorie. Rapiditatea aceasta explică poate caracterul ambiguu a ceea ce a rezultat la treizeci de ani de la conciliu.

Perioada de după conciliu. Din 1965 are loc ceea ce în limbaj teologic se numește „luarea în primire" a conciliului. Este vorba aici despre consensul acordat – sau refuzat – afirmațiilor de tip doctrinar și, în același timp, de punerea în aplicare a deciziilor pastorale, cele două domenii fiind de altfel puternic întrepătrunse. Această „luare în primire" este opera întregului corp eclezial. Ierarhia, instituțiile, teologii, pastorii joacă un rol aici, dar, în final, poporul creștin, prin viața lui, exprimă ceea ce a „primit" cu adevărat, ceea ce a refuzat sau a lăsat deoparte. Pentru aceasta trebuie să treacă mai mult timp decât s-a scurs până acum.

Această primă perioadă a receptării Conciliului Vatican II a coincis cu o serie de crize ale societății, de la contestarea simbolizată de mai '68 pentru Franța până la căderea Imperiului Sovietic, trecând prin crizele economice și paradoxul exploziei culturale chiar în momentul în care tehnicile se universalizau. Temerile generate de crizele societății au dat apă la moară acelora care, în Biserica Catolică, au încă nostalgia Bisericii de dinainte de Vatican II, uitând de altfel că tocmai deschiderea culturală favorizată de conciliu poate permite înfruntarea în spirit evanghelic a sfidării lumii contemporane.

„Afacerea Lefebvre" a fost, desigur, cea mai vizibilă opoziție la conciliu. Acest prelat și credincioșii lui au rupt cu Biserica Catolică, creând astfel o comunitate schismatică, deoarece era „mai catolică decât papa". Severitatea, de

altfel tardivă, a Romei în privința lor pare de multe ori să servească de alibi pentru a favoriza tendințe asemănătoare, dar care nu au, în refuzul lor voalat față de Vatican II, aceeași pompă pe care a stârnit-o Lefebvre (sau care au abilitatea de a se feri de așa ceva). „Luarea în primire“ a Conciliului Vatican II nu s-a desăvârșit încă. Este greu de apreciat ceea ce s-a întâmplat până acum și mai greu ceea ce va fi în anii sau în deceniile următoare.

De câțiva ani încoace se observă o evoluție paradoxală. Pe de o parte, papa Ioan Paul II, prin puternica sa personalitate și situația sa diplomatică și mediatică de șef de stat, susține peste tot în lume eforturile în favoarea drepturilor omului și a dreptății pe linia care a fost a Conciliului Vatican II. Pe de altă parte, în ce privește viața Bisericii, organismele romane nu numai că frânează evoluțiile care ar părea fructul normal al conciliului, dar operează chiar unele acțiuni regresive. Se constată acest fapt, de exemplu, referitor la reechilibrarea dorită de Vatican II între centralismul roman și responsabilitatea episcopatelor locale, în domenii precum teologia, în special teologia morală, sau chiar în maniera de tratare a relațiilor ecumenice. Nu este mai puțin adevărat că amploarea problemelor ridicate la conciliu și forța unui anumit număr de orientări decise atunci fac mai degrabă improbabilă, în „viziunea umană“, o adevărată răsturnare a dinamicii conciliare, indiferent de obstacolele ce-i vor sta în cale.

BIBLIOGRAFIE

O MIE DE ANI DE CATOLICISM

CHELINI, J. și B., *Histoire de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1993.
CONGAR, Y., *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Le Cerf, 1970.
—, *Église catholique et France moderne*, Paris, Hachette, 1978.
LATREILLE, A., PALANQUE, J.R., DELARUELLE, E., RÉMOND, R., *Histoire du catholicisme en France*, Paris, Spes, 1957, 1960, 1962, 3 vol.

O ANTROPOLOGIE „OPTIMISTĂ"

AUBERT, J.-M., *La Morale*, Paris, Le Centurion, 1992.
BUSSINI, F., *L'Homme pécheur devant Dieu*, Paris, Le Cerf, 1978.
GANOCKZY, A., *Homme créateur, Dieu créateur*, Paris, Le Cerf, 1979.
GUTTIEREZ, G., *Théologie de la libération*, Lumen vitae, 1974.
LEGRAIN, M., *Le Corps humain: du soupçon à l'évangélisation*, Paris, Le Centurion, 1978.
RAHNER, K., *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983.
THÉVENOT, X., *Compter sur Dieu*, Paris, Le Cerf, 1993.

O STRUCTURĂ A BISERICII

CONGAR, Y., *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Le Cerf, 1953.
—, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Le Cerf, 1971.
PARENT, R., *Prêtres et évêques*, Paris, Le Cerf, 1992.

CONCILIUL DIN SECOLUL XX ȘI VIITORUL

Concile Vatican II (texte), Paris, Le Centurion, 1971.
ALBERIGO, G., JOSSUA, J.-P. (ed.), *La Réception de Vatican II*, Le Cerf, 1985.
MARTELET, G., *Les Idées maîtresses de Vatican II*, Le Cerf, 1985.

BISERICA ORTODOXĂ

de Olivier Clément

Biserica Ortodoxă este una dintre cele trei expresii majore ale creștinismului. Continuitatea ei cu Biserica primului mileniu este pregnantă; simbolurile acesteia și învățătura de credință, ca și scrierile Părinților, rămân punctele ei de referință fundamentale. Biserica Ortodoxă numără circa 200 de milioane de botezați, cu care se aseamănă mult cele 50 de milioane de ortodocși necalcedonieni (unitatea de credință dintre cele două Biserici a fost proclamată în 1989 și 1990).

Biserica Ortodoxă se prezintă ca o comuniune de mai multe biserici. Iată lista acestora:

– *patriarhia „ecumenică" de Constantinopol*, de care depind diaspora greacă, arhiepiscopia de origine rusă a Europei Occidentale, Bisericile autonome ale Finlandei și Cretei (alegerea primatului unei biserici autonome trebuie să fie confirmată de Biserica-mamă, în cazul de față, Constantinopol);

– *patriarhiile „apostolice": de Alexandria*, de care depind comunitățile negre, care se găsesc mai ales în Kenya, în Uganda și în Zair și care au apărut mai întâi spontan, apoi în urma activităților misionare; *de Antiohia*, de care depinde diaspora arabă creștină, și *de Ierusalim*;

– *patriarhia Moscovei*, de care depind Biserica autonomă a Japoniei și bisericile din Ucraina, Bielorusia, Letonia, Estonia și Moldova, care dispun de „autonomie internă"[1];

– *bisericile naționale*, conduse de patriarhi, *ale Serbiei*, *României* și *Bulgariei*;

– *Biserica națională a Georgiei*, condusă de un *catholicos* (titlu dat altădată șefilor bisericilor care se găseau în afara frontierelor de răsărit ale Imperiului Bizantin);

– *Bisericile naționale ale Greciei* și *Ciprului*, conduse de arhiepiscopi (pentru Grecia, din respect pentru patriarhia ecumenică, de care această biserică a depins mult timp);

---

1. O Biserică autonomă ca Biserică autocefală trebuie să fie recunoscută de toate bisericile ortodoxe. O Biserică dotată cu „autonomie internă" rămâne strâns legată de Biserica ei mamă și nu are nevoie decât de acordul acesteia.

– *bisericile minoritare ale Albaniei* (în plină reconstrucție), *Poloniei*, *Slovaciei* și *Americii de Nord*, aceasta fiind prima biserică autocefală pur occidentală, a fost constituită în anul 1970, de către patriarhia Moscovei, din ortodocșii de origine rusă și ucraineană care s-au răspândit în Lumea Nouă;

– *Biserica ucraineană autocefală* și *Biserica autocefală a Macedoniei* nu au fost recunoscute de nici o altă biserică ortodoxă. Or, autocefalia nu este o independență, ci o interdependență;

– *biserica rusă din afara frontierelor* sau *biserica sinodală*, care încearcă să se reimplanteze în Rusia cu numele de Biserica Rusă Liberă, este și ea într-o totală izolare canonică;

– *episcopia catolică-ortodoxă a Franței*, de rit galican (circa 2000 de credincioși), unica tentativă (rămasă embrionară) de „uniatism" ortodox, este și ea total izolată, iar destinul ei pare nesigur, între profetism și sectarism.

Ortodoxia constituie astfel un fel de cruce uriașă la scară planetară:

– *axa verticală* este formată la nord de ortodoxia arabă (circa 5 milioane de botezați), elenă (circa 12 milioane), latină (română și „moldavă": circa 20 de milioane), slavă de sud (circa 22 de milioane), ucraineană (circa 30 de milioane), rusă și bielorusă (circa 100 de milioane); în sud, de comunitățile din Africa Neagră (circa 200000).

– *brațul răsăritean* reprezintă drumul istoric al misiunii ruse, traversând Asia, până la comunitățile dispersate în China, Japonia, Coreea, Alaska și în insulele Aleutine;

– *brațul apusean*, de altfel foarte puternic, corespunde fie unor grefe ale Bisericii Ruse în Finlanda, Polonia și Slovacia, fie, în special, marilor migrații din secolul XX de ordin economic (exodul slav și mediteraneean către „emisfera occidentală"), apoi de ordin politic (revoluțiile comuniste, prăbușirea Greciei asiatice, cuceririle israeliene, războiul din Liban). Astfel în Europa Occidentală se găsesc mai bine de 1 milion de ortodocși, dintre care în jur de 200000 în Franța, în America de Nord 4 milioane, în America Latină 3 milioane, în Australia circa 1 milion.

Bisericile ortodoxe necalcedoniene sunt Biserica Armeniei, bisericile siriace, Biserica Coptă, cea a Etiopiei și cea a Indiei de Sud, cu o importantă diasporă în Occident.

SCURTĂ ISTORIE...

Moștenirea patristică

Individualizată prin evoluția proprie a Răsăritului creștin, Biserica Ortodoxă, ca și Biserica Catolică, este conștientă de totala ei continuitate cu Biserica din primul mileniu, aceea a martirilor, a Părinților și a celor șapte sinoade

ecumenice. Începând cu Constantin și cu Teodosie a existat, desigur, riscul mare de a confunda Împărăția lui Dumnezeu cu împărăția Cezarului convertit în mod miraculos. Tensiunea profetică înspre acesta din urmă a fost atunci apărată de monahism.

Această experiență monastică a fost împărtășită poporului creștin prin exemplul, primirea, paternitatea spirituală și, mai ales, prin elaborarea liturghiei numite bizantină. Prin criza din secolul al VII-lea, care marchează în Orient, cu multe invazii, trecerea la civilizația proto-bizantină, poeți teologi de renume, în majoritate călugări și siro-palestinieni, scot la iveală un fluviu imnografic în care sensul grecesc al luminii și al armoniei se unește cu sensul semit, carnal al lui „Dumnezeu patetic“. Simultan, călugării au încercat să-i asocieze pe simplii credincioși la modul lor de viață, prin posturi îndelungate și printr-o intensă viață liturgică. Începând cu secolele al V-lea–al VII-lea, ca să se evite o oarecare „mondenizare“ a episcopatului, s-a luat hotărârea ca episcopii să fie recrutați dintre călugări. Dar preoții de parohie rămân, în mod normal, bărbați căsătoriți.

Trăsătura bizantină

Perioada care ține de la al șaptelea sinod ecumenic până la căderea Constantinopolului (1453) poate fi numită propriu-zis bizantină. Invaziile musulmane în Orientul Apropiat, tensiunea tot mai mare în relațiile cu Roma fac din Constantinopol *altera Roma*, centrul unei culturi creștine viguroase și creatoare. După criza iconoclasmului, este depășită ispita cezaro-papismului, cel puțin în plan spiritual, în folosul unei concepții „simfonice“ asupra raporturilor dintre stat și Biserică. Împăratul, „egalul apostolilor“, a cărui funcție este deci plină de un imens prestigiu religios, are *de facto* putere de decizie în desemnarea patriarhului; însă orice încercare din partea lui de a modifica etica sau „dreapta doctrină“ (acesta este unul dintre sensurile cuvântului „ortodoxie“, celălalt fiind acela de „slava cea dreaptă“) se izbește de rezistența unei adevărate Biserici mărturisitoare, susținută de cele mai multe ori de călugări. Structura lumii bizantine este, în realitate, „bipolară“: în vreme ce universitatea imperială transmite o cultură umanistă uneori anticreștină, peninsula Athos devine centrul spiritual propriu-zis al ortodoxiei: fiecare țară ortodoxă întreține aici una sau mai multe mânăstiri care coexistă cu pustnicii și cu schimnicii, pelerinii abundă și Sfântul Munte, la rândul lui, răspândește în întregul univers ortodox adevărați misionari.

Această perioadă este caracterizată de trei linii de evoluție: avântul misiunii, separarea dintre Apusul și Răsăritul creștin, o importantă aprofundare teologică.

La sfârșitul primului mileniu, misiunea bizantină convertește lumea răsăriteană. Aceasta se alătură astfel unei prezențe creștine foarte vechi în țările

române și caucaziene. După tradiția poliglotă a Răsăritului, *Sfânta Scriptură* și liturghia sunt traduse în limbile populare, de multe ori misionarii fiind aceia care dau acestor limbi un alfabet și o sintaxă. În secolul al IX-lea, discipolii lui Metodiu și Chiril, apostolii slavilor, organizează o puternică vatră de creștinism slav în Bulgaria. În secolul următor, sunt evanghelizați sârbii; Kievul și Novgorodul primesc botezul în mod oficial în anul 988, esențial fiind faptul că, începând cu bulgarii, are loc o difuzare progresivă a culturii „slavone" în rândul elitelor. După distrugerea Kievului de către mongoli, în secolul al XIII-lea, Biserica ajută poporul rus, împrăștiat și sălbăticit, să se strângă în locurile din nord-estul țării și să se unifice în jurul Moscovei. În secolele al XIV-lea și al XV-lea, mișcarea pustnicilor transpune aventura primilor călugări în pădurea nordică, amplificată de un Serghie de Radonej până la o vastă lucrare socială, culturală și de pacificare politică. Atunci a fost evanghelizat în profunzime poporul rus. Tot atunci arta icoanei a atins culmea dezvoltării, prin Teofan Grecul și Andrei Rubliov.

Schisma dintre Apusul și Răsăritul creștin este în realitate un lung proces de îndepărtare care se precizează între secolele al XI-lea și al XIII-lea. În anul 1054, eșuează o încercare de reapropiere, ceea ce duce la un schimb de anateme între un legat pontifical și un patriarh de Constantinopol. În 1204, la capătul unei uri mereu crescânde și reciproce, vechi de secole (ambiguități bizantine la trecerea cruciadelor anterioare, persecuția creștinilor ortodocși și necalcedonieni în statele latine din Răsărit), cruciada a patra a dus la jefuirea Constantinopolului printr-o profanare frenetică. Papa desemnează cu autoritate un patriarh latin și favorizează latinizarea fragilului imperiu latin constituit atunci.

Alături de factorii importanți, dar perimați astăzi, ca semnificația religioasă a imperiului, ortodocșii consideră drept cauze durabile și propriu-zis teologice ale schismei cu Apusul rolul papei în Biserică și teologia Sfântului Duh. Odată cu reforma gregoriană, primatul roman a evoluat către o monarhie tot mai pregnantă (proces care nu se va încheia decât în 1870) și s-a afirmat ca un izvor al oricărei puteri, nu doar spirituale, ci și vremelnice. Răsăritul a rămas fidel unei concepții sinodale a Bisericii, în cadrul unei „simfonii" cu statul. Controversa privitoare la „purcederea" Sfântului Duh se învârte în jurul formulei *Filioque*, căci Occidentul, fără ca vreun sinod ecumenic să fi examinat vreodată această problemă, a adăugat formulei ioanice – reluată de către cel de-al doilea sinod ecumenic – „Duhul purcede de la Tatăl", cuvintele „și de la Fiul", în latină *Filioque*. Pentru ortodocși *Filioque* compromite „monarhia" Tatălui; în afară de aceasta, dependența unilaterală a Duhului în raport cu Fiul s-ar traduce printr-o dependență analoagă a libertății profetice după Sfântul Duh, în raport cu prezența tainică și ierarhică a lui Hristos.

Descoperim tot mai mult rodnicia teologică a acestei epoci, care pune accentul pe harul Duhului Sfânt și deci pe experiența creștină. Este vorba în special de sinteza realizată în secolul al XIV-lea de Sfântul Grigorie Palamas și confirmată de sinodul reunit la Constantinopol în anul 1351: total inaccesibil în „supra esența“ sa, Dumnezeu cel viu, din iubire pentru oameni, se face participabil prin „energiile“ sale, prin această lumină necreată care, țâșnind de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, a strălucit în Schimbarea la Față și a luminat noaptea Paștilor pentru a pătrunde acum în Sfânta Euharistie și a anticipa Parusia.

Sinteza palamită a fost susținută de o readaptare, mai întâi la Muntele Athos, a tradiției isihaste (din grecescul *hesychía*: pace, liniște, blândețea unirii cu Dumnezeu); aceasta a dat naștere unei reforme interioare a Bisericii (slujirea săracilor, dese împărtășiri) și unei importante creații culturale: umanismul creștin și spiritualitatea pentru laici ale lui Nicolae Cabasila, reîmprospătarea artei icoanei și a frescei, în care umanul se afirmă fără a se separa de divin, începând cu secolul al XIII-lea în Serbia până în secolul al XIV-lea în Rusia, la Constantinopol și în Grecia. Persoana se eliberează, se desfășoară o renaștere transfigurată. Numai că tragediile istorice aveau să înăbușe totul.

Din secolul al XV-lea până în secolul al XVII-lea: Evul Mediu ortodox

De la căderea Constantinopolului până la începutul secolului al XVIII-lea, se desfășoară un fel de „Ev Mediu“ ortodox. Dominația otomană în Balcani, relativa izolare și un anumit arhaism al Rusiei moscovite, toate acestea fac să domnească o mentalitate de societate „tradițională“. Crește tot mai mult ispita unui ritualism de-a dreptul magic. Liturghia devine un spectacol sacru, iconostasul – acest hotar acoperit cu icoane care separă altarul de naos – se hipertrofiază pentru a proteja „Sfânta Sfintelor“, la fel, se crede, cu ceea ce se întâmpla la Templul din Ierusalim. Împărtășirea, dintr-o teamă cuvioasă, se face foarte rar. În acest context, poporul lui Dumnezeu tinde să se confunde cu naționalitatea pe care Biserica o ocrotește (în Imperiul Otoman) sau o exaltă (în Rusia, prin mitul escatologic al „Celei de-a treia Rome“).

Acest univers ortodox se închide cu atât mai mult cu cât este supus asalturilor unui catolicism însuflețit de Contrareformă. În Ucraina, pe atunci alipită Poloniei–Lituaniei, prestigiul culturii iezuite, presiunile ciclice ale statului, situația ambiguă dintre Moscova și Constantinopol i-au făcut pe episcopii ortodocși să ceară alipirea la Roma, cu condiția ca ritualul și obiceiurile răsăritene să se mențină, dar capitulând în privința primatului papal și a preceptului *Filioque*: așa s-a făcut unirea de la Brest din anul 1596. Anumite confrerii laice salvează în parte ortodoxia și biserica ucraineană este

astfel divizată. În anul 1701, Imperiul Habsburgic creează o aşa-zisă Biserică „Unită", în Transilvania, la care până la urmă aderă majoritatea episcopatului ortodox local pentru ca în felul acesta să se apere ţărănimea română de opresiunea maghiară, sprijinindu-se pe Viena şi pe Roma. Pentru a înăbuşi orice rezistenţă, armata austriacă distruge aproape o sută patruzeci de mânăstiri trăgând cu tunurile asupra lor. În 1718, în urma unui lung conflict intern pentru ocuparea tronului patriarhal, în timpul căruia unii candidaţi au cerut ajutorul Romei, unitatea patriarhiei Antiohiei a fost distrusă, creându-se o Biserică „Greco-Catolică".

În formarea acestor comunităţi „unite", ortodocşii au văzut refuzul caracterului lor eclezial. Problema otrăveşte şi astăzi relaţiile dintre catolicism şi ortodoxie. În secolul al XVII-lea, slăbită din punct de vedere intelectual, ortodoxia reuşeşte să supravieţuiască datorită continuităţii liturghiei şi spiritualităţii. Multe sinoade (Iaşi, 1642; Moscova, 1666–1667; Betleem, 1672) afirmă, între Reformă şi Contrareformă, caracterul sacramental al Bisericii, rolul Duhului Sfânt în Sfintele Taine şi pe acela al libertăţii în deschiderea către har. Sinodul de la Moscova, la care au participat patriarhii de Antiohia şi de Alexandria, a denunţat mesianismul naţional şi ritualismul magic, dar cu atâta violenţă, necunoaştere a istoriei, incapacitate de a admite cea mai mică diversitate în practica liturgică, încât a provocat schisma – *Raskol* – „bătrânilor-credincioşi" sau „vechilor ritualişti" ruşi.

Primenirea filocalică

Secolul al XVIII-lea a însemnat o vreme de chinuri mari pentru Biserica Ortodoxă. În Rusia, patriarhia este suprimată de Petru cel Mare şi Biserica este supusă unui sinod în care puterea reală aparţine unui mare funcţionar laic („procurorul general al Sfântului Sinod"). Împărătesele „luminate", mai ales Ecaterina II, paralizează practica alegerii mânăstirilor şi secularizează bunurile Bisericii. Imperiul Otoman, ameninţat de Austria şi de Rusia, devine persecutor. Se pregăteşte totuşi o primenire: prin predicarea dreptăţii sociale şi prin înmulţirea şcolilor de toate gradele (Sfântul Tihon de Zagorsk în Rusia şi Sfântul Cosma în Grecia) şi printr-o afirmare a sevei spirituale (grupuri feminine de rugăciune în Rusia, reînnoirea tradiţiei isihaste în Moldova, unde se refugiază mari maeştri spirituali ruşi şi ucraineni).

Reforma interioară izbucneşte la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Un grup de maeştri spirituali – în special Nicodim Aghioritul şi Macarie Notaras – regăsesc sensul comunitar al slujirii, preconizează deasa împărtăşanie, dezvoltă o întreagă pedagogie a credinţei. Nicodim traduce mai mulţi autori spirituali ai Apusului, în special *Exerciţiile* ignaţiene, şi redescoperă marea sinteză

teologică și mistică a Evului Mediu bizantin. Opera sa majoră este *Filocalia*, cinci volume in-folio publicate în anul 1782. *Filocalia* – „Iubirea frumuseții“ –, o imensă culegere de tratate teologice, ascetice și mistice (dimensiuni care în Răsărit nu pot fi separate), îi cheamă pe călugări, dar și pe laici, la „rugăciunea inimii“, „invocarea Numelui“, pentru a simți lumina și viața care radiază din Hristos cel înviat.

Paisie Velicikovski, un stareț ucrainean stabilit în Moldova, organizează, folosind metodele erudiției occidentale, o vastă muncă de traducere și editare a textelor patristice și face ca mișcarea filocalică să treacă din lumea greacă în lumea slavă și română. *Filocalia* slavonă este publicată în 1793 în Rusia, în timp ce numeroși călugări formați de Paisie vin în această țară, unde renovează „paternitatea spirituală“. Fenomene asemănătoare se observă în România și în Grecia.

Europa de Sud-Est în secolul al XIX-lea

În secolul al XIX-lea, populațiile creștine din Balcani se eliberează unele după altele de sub stăpânirea otomană. Biserica, aceea care a păstrat nu numai credința, ci și limba și cultura acestor naționalități, este în primele rânduri ale acestei lupte.

Ea capătă un statut de autocefalie în fiecare dintre aceste națiuni care renasc, pentru că face corp comun cu poporul și se teme de influența turcă asupra patriarhiei din Constantinopol. Cu toate acestea, principiul autocefaliei trebuie să rămână teritorial, și nu național. Atunci când bulgarii cer o biserică națională de care depind, se pare, compatrioții lor stabiliți la Constantinopol, un sinod reunit în 1872 în acest oraș, în jurul patriarhului Antim VI și al patriarhilor de Alexandria și de Antiohia, condamnă „filetismul“, adică naționalismul religios, „rivalitățile naționale, certurile între popoare în interiorul Bisericii lui Hristos“. În Grecia, dinastia bavareză impusă de „marile puteri“ nesocotește sau, mai bine zis, ridiculizează civilizația post-bizantină, iar profeții, al căror avantaj este obârșia populară, precum măcelarul Papoulakos, duc lupte zadarnice împotriva ei. Adevăratul răspuns nu vine de la teologii formați în Germania, ci de la influența „colivarilor“[2] alungați de la Muntele Athos și răspândiți în toată țara. Ei însuflețesc o întreagă renaștere culturală. Alexandru Papadiamantis (n. 1911) exprimă în nuvelele și romanele sale tot ce este mai bun în spiritualitatea monastică și populară și creionează un fel

2. Nicodim Aghioritul și prietenii săi au fost numiți astfel, în derâdere, de către adversarii lor de la Muntele Athos, pentru că ei preconizau împărtășirea deasă și subliniau caracterul pascal al duminicii, refuzau ritualurile de substituție în această zi, mai precis consumul acelui preparat dulce care se servește la înmormântare, „coliva“.

de folosire liturgică a existenței până în cele mai simple gesturi și de către ființele cele mai primitive. La începutul secolului XX, un vizionar, Apostolos Makrakis, regăsește, în ciuda unor opoziții grotești, antropologia Părinților, dar se face vestitorul unei „Mari Idei“[3] cvasimesianice, care va duce la un dezastru național, după Primul Război Mondial.

Rusia până în 1917

Strălucirea Sfântului Serafim de Sarov, care definea viața creștină drept „dobândire a Sfântului Duh“, misiunea filocalică realizată de discipolii lui Paisie atrag după ele punerea în valoare a funcției profetice, harismatice a starețului, „părinte spiritual“ înzestrat cu „înțelegerea sufletelor“: vin spre el valuri de oameni, nu numai din popor, ci și intelectuali „căutători de Dumnezeu“, filozofi și scriitori. În „pustiul“ de la Optino, unde se succedă stareții Leonida, Macarie și Ambrozie, pot fi văzuți marii gânditori „slavofili“ precum Kireievski și titanii literaturii – Gogol și Dostoievski – ori ai gândirii – Leontiev și Soloviov. Mișcarea de traduceri și studii patristice, începută de mânăstiri, este reluată și dezvoltată de academiile teologice, care ating nivelul universităților occidentale. Închistarea castei preoților (preotul fiind aproape întotdeauna fiu de preot) este distrusă nu numai de revolta multor seminariști (Stalin va fi unul dintre aceștia), ci și de un spirit de viață reînnoit în interiorul Bisericii.

În acest sens sunt emblematice destinele – ca și cum s-ar încrucișa în ciuda distanței în timp – a doi mari gânditori religioși: arhimandritul[4] Alexandr Buharev (n. 1871) renunță de bunăvoie și în chip dramatic la o strălucită carieră ecleziastică pentru a mărturisi o *kénosis* a Cuvântului și să dea la iveală „în profunzimile întunecoase ale gândirii moderne“, aparent anticreștine, „abundența de lumină eristică ce se dezvăluie acolo“; Pavel Florenski, savant de geniu, mare matematician și fizician, vine să studieze la Academia de Teologie de la Moscova și dezvoltă o sinteză novatoare a gândirii creștine chiar în inima fenomenului științific modern. Hirotonit preot în 1911, el își va asuma importante responsabilități științifice după revoluție, dar va fi stupid împușcat în anul 1937.

Vedem ieșind la suprafață, pentru prima oară, din impersonalitatea ritualului și din familia patriarhală, o sfințenie sacerdotală; fenomenul este reprezentat de Ioan de Kronstadt care evanghelizează mediile muncitorești,

3. „Marea Idee“ preconiza restaurarea Imperiului Bizantin, concentrarea comunităților grecești răspândite în Asia Mică într-un singur stat. Atunci când armata greacă va încerca să realizeze acest proiect, în anul 1922, va fi distrusă de naționaliștii turci și toți grecii din Asia Mică vor fi expulzați.

4. Titlu monahic, devenit onorific, pentru preoții de parohie; analog „abatelui“ în Franța.

dezvoltă un laborios efort în plan social, preconizează împărtășaniile dese pregătite de slujbe duhovnicești colective. În rest, Ioan de Kronstadt a fost un autentic și modest taumaturg. La începutul secolului XX, Biserica cere eliberarea ei juridică, adică refacerea patriarhiei. Convocarea sinodului este hotărâtă din anul 1904 și „o comisie presinodală" pregătește un vast *aggiornamento*. Sinodul acesta, amânat mereu de un împărat marcat de o ezitare maladivă, se reunește în anul 1917, înainte de a fi – în anul următor – risipit de bolșevici; adună la un loc nu numai episcopi, ci și preoți și delegați laici; el restabilește deplina responsabilitate a poporului lui Dumnezeu și alegerea episcopilor de către acesta; după două secole de întrerupere, el alege un patriarh, pe Tihon.

Dostoievski și filozofia religioasă

Reînnoirea este legată intim de cunoașterea tot mai profundă a Occidentului, cunoaștere care accelerează ruinarea unei religii folclorice, dar favorizează conștientizarea profundă a credinței. În secolul al XIX-lea, departe de inteligheнția sectară care-și face din ateism o religie, cei mai lucizi explorează prăpastia nihilismului pentru a-l descoperi aici pe Hristos, învingătorul morții și al infernului. Astfel, ortodoxia, prin multe aspecte arhaice (dar acest cuvânt poate însemna, de asemenea, fidelitate față de *arkhé* – față de mesajul original), este singura confesiune creștină care a atras atenția unuia dintre „părinții" modernității – Dostoievski –, la fel de important, dar din altă perspectivă, ca Marx, Nietzsche sau Freud (care-l va comenta!). Dumnezeul lui Dostoievski se revelează în dezmembrările omului, la hotarul neantului, profunzimi până atunci neexplorate. Absența lui Dumnezeu devine importantă. Credința trece „prin marele creuzet al îndoielii". În „natura sintetică" a lui Hristos, toți sunt răspunzători de toți, iar pământul devine Sfânta Taină. Dumnezeul devenit om respectă libertatea oamenilor până acolo încât se lasă asasinat de ei – dar ca să dea viață asasinilor săi. Mesajul lui Dostoievski este că Dumnezeu cel viu, Tatăl lui Hristos și, prin el, și al nostru, „este libertatea și bucuria omului".

Urmându-l pe Dostoievski se desfășoară, de la sfârșitul secolului al XIX-lea până la Primul Război Mondial, minunata aventură a „filozofiei religioase" rusești, strâns legată de o vastă reîmprospătare științifică, artistică și literară care a fost numită câteodată „vârsta de argint" a culturii rusești, de fapt, o nouă „vârstă de aur". Vladimir Soloviov (n. 1900) vrea să apropie căutarea occidentală de contemplația orientală, într-o viziune care anticipează ecumenismul. La începutul secolului XX, „noua conștiință religioasă" (Merejkovski, Hipius, Ivanov), punând în aplicare lectura spirituală a lui Nietzsche, caută să unească dionismul și creștinismul. Pătrunși de această idee, cei mai mari resping ambiguitățile, conivența ei cu „antroposogia". „Sofiologii" (Florenski, Bulgakov),

moștenitori ai lui Soloviov, conceptualizează „telurismul sacru" al sufletului rus și preconizează deja o ecologie creștină. Rozanov, inversând interpretările lui Freud, evidențiază în sexualitatea bazată pe dragoste calea posibilă a unei experiențe religioase fundamentale. Șestov clatină „evidențele rațiunii" prin „revelațiile morții". Nesmelov, singurul profesor de teologie printre acești aventurieri ai spiritului, care rareori provin din mediul universitar, sugerează chipul lui Dumnezeu „în negativ", subliniind că persoana nu are o altă definiție decât aceea că este de nedefinit. Berdiaev accepta sfidările și minimalizările lumii moderne: de fapt, alegerea se face între „moartea omului" sau descoperirea persoanei, chipul lui Dumnezeu, existența în comuniune, sinteza Universului.

Este de remarcat faptul că au existat preoți și episcopi care s-au arătat interesați de numeroasele cercetări asupra sensului cosmosului, al erosului, al creativității umane, cercetări care aveau drept scop fixarea în istorie și în cultură a efortului de „transfigurare" rezervat până atunci monahismului. Așa au luat naștere „reuniunile religioase și filozofice" la care cei mai serioși oameni ai Bisericii se întâlneau cu cei mai îndrăzneți gânditori.

Misiunea și Orientul Mijlociu până în 1917

În această perioadă, misiunea ortodoxă este de fapt aceea a Bisericii Ruse. Identificată cu un proces de rusificare, adesea brutal – în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, legată multă vreme și de persecutarea credincioșilor de rit vechi (acceptați de către stat de abia în 1905), ea devine, în secolul al XIX-lea și până în 1917, mai sensibilă față de limbile și culturile locale. De acum înainte ea se fundamentează pe o mărturie liturgică (în limba fiecărei populații) și de multe ori pe un ajutor social dezinteresat. Trei mari misionari – arhimandritul Macarie în Siberia apuseană, Ioan Veniaminov și Sfântul Gherman de Alaska în Extremul Orient și în Pacificul de Nord – înfruntă o natură aspră și distanțe enorme, încearcă să înțeleagă șamanismul, traduc Sfânta Scriptură și Liturghia în mai multe dialecte care în felul acesta vor căpăta statut de limbi scrise. În jurul anului 1900, Academia din Kazan a devenit un mare centru de studii misionare și de islamologie. Ea publică o întreagă bibliotecă ortodoxă în vreo cincizeci de limbi asiatice. Misiunea rusă se menține în Alaska și în insulele Aleutine (vândute de Petersburg Statelor Unite ale Americii în 1867) și poate astfel uni toți imigranții ortodocși care sosesc în Statele Unite respectându-le diversitatea. În această țară, mulți credincioși uniți, veniți din regiunile subcarpatice și disprețuiți de un catolicism local de nuanță irlandeză și italiană, se întorc de bunăvoie la ortodoxie.

În Japonia, părintele Nicolae Kazatkin asigură înflorirea unei viguroase comunități ortodoxe care folosește ca limbă de cult numai japoneza.

În Orientul Mijlociu, Biserica Rusă (reprezentată de Societatea Rusă din Palestina) intervine în favoarea ortodocșilor arabi dominați de un episcopat grec impus de patriarhul de Constantinopol, pe care otomanii îl făcuseră responsabilul unui *millet* ortodox. Dominația aceasta, pasivitatea, ba chiar corupția episcopilor îi împiedicau pe ortodocși să se apere cu eficacitate împotriva uniaților (înarmați mai bine cultural și favorizați de Franța) și împotriva misionarilor protestanți (care se bucurau de sprijinul țărilor anglo-saxone). Totul se întoarce pe dos în cea mai mare și mai populată patriarhie, a Antiohiei (al cărei sediu se află, din Evul Mediu, la Damasc), odată cu lunga criză (1891–1906) care permite venirea la putere a unui patriarh arab și întărirea unui episcopat autohton. Ortodocșii arabi devin atunci pionierii renașterii arabe, *Nadha* („Trezire"), care propovăduiește unificarea și independența „semilunii rodnice" într-o societate laică deschisă modernității.

Marea încercare (de la 1917 până la Perestroika)

Din anul 1917, violența antireligiozității marxiste s-a dezlănțuit în Rusia, apoi, după cel de-al Doilea Război Mondial, în Europa de Sud-Est.

Până în anul 1941, Biserica Rusă a suferit cele mai groaznice persecuții pe care le-a cunoscut vreodată lumea creștină, cu zeci de mii de martiri. Colectivizarea pământurilor, între 1928 și 1934, este însoțită de distrugerea creștinismului rural și deportarea preoților și a cântăreților de la sate, declarați „chiaburi ideologici". Marile epurări staliniste dintre anii 1937 și 1938 distrug ceea ce a mai rămas din intelighenția creștină: atunci a fost împușcat părintele Pavel Florenski.

Din anul 1918, separarea radicală a Bisericii de stat și de școală a fost concepută în perspectiva „decăderii religiei", fapt pe care ideologia oficială îl considera de neînlăturat și care trebuia să fie accelerat: de aceasta se ocupă asociația „luptătorilor fără Dumnezeu". Sunt închise mânăstirile, seminarele și academiile teologice, orice cateheză sau publicație creștină este interzisă. Decretul din 2 aprilie 1929 interzice „asociațiilor religioase" orice activitate intelectuală, culturală, socială, de binefacere. În fața „libertății propagandei antireligioase", obsedantă de acum înainte, acest decret autorizează doar „cultul religios", dispoziție care va fi reluată de constituțiile din 1936 și 1977. După moartea lui Tihon (1925), nu mai poate fi ales nici un patriarh. În schimb, regimul favorizează o schismă ultraprogresistă, numită „Biserica vie", care se bucură de simpatia lui, și realizează în felul acesta – compromițându-le pentru multă vreme – unele dintre reformele prevăzute în lucrările presinodale.

Lucrurile se schimbă puțin odată cu cel de-al Doilea Război Mondial. Prestigiul popular al Bisericii tradiționale, patriotismul ei, nevoia de a uni toate

forțele țării, politica de colaborare cu regimul adoptată de *locum tenens* al apărătorului tronului patriarhal, mitropolitul Serghie, toate acestea explică „normalizarea" din 4 septembrie 1943 (care nu a fost pusă pe hârtie niciodată). Este restabilită patriarhia (Serghie în 1944, Alexie I în anul următor, Pimen în 1970), mulți episcopi și preoți se întorc din deportare, se poate organiza un învățământ religios restrâns la formarea clerului, schisma de stânga este dizolvată. După moartea lui Stalin, între 1953 și 1959, Biserica Rusă cunoaște o scurtă revigorare. În 1959, există 22000 de parohii. Din 1960 până în 1964, în timpul ultimei perioade a guvernului Hrușciov, asupra Bisericii se abate o persecuție nesângeroasă, dar asfixiantă, care distruge tot ce se realizase până atunci. În 1961, preotul pierde controlul asupra parohiei sale, care revine unui „organ executiv" laic, ai cărui membri sunt de cele mai multe ori impuși de autoritățile civile. Consiliul pentru probleme religioase de pe lângă Consiliul de miniștri al U.R.S.S. exercita un apăsător control asupra sinodului și patriarhului, „delegații" locali ai acestui consiliu îi conduc pe preoți și îi persecută pe cei care se botează sau își botează copiii. Numărul bisericilor deschise este redus astfel la circa 7000.

Perioada următoare, aceea a „stagnării", menține în forme viclean mascate presiunea și compromite mai mult episcopatul, obligându-l să servească propaganda regimului în străinătate, în special în sânul Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Din 1974, o mare parte a intelectualilor se întoarce spre creștinism și organizează „seminare libere". Dar mișcarea aceasta este zdrobită de Andropov, aproximativ în anul 1980, prin deportarea animatorilor ei și condamnarea lor ca „disidenți".

Bisericile ortodoxe din Europa de Sud-Est au cunoscut, după cel de-al Doilea Război Mondial, presiuni și persecuții asemănătoare. În România, de exemplu, fără a vorbi de distrugerea comunităților unite, sute de preoți și mii de credincioși au fost întemnițați. Între 1958 și 1965, cei mai mari teologi și duhovnici – ca părintele Dumitru Stăniloae – au fost aruncați în închisori și în lagăre de muncă.

Marea încercare a laicizat puternic țările din est, lăsând Biserica Ortodoxă extenuată, aproape fără cultură și fără gândire, refugiată într-un ghetou liturgic emoționant, dar fix.

Diaspora și sinteza neo-patristică

După cum am văzut, în Occident (Europa Occidentală, America de Nord și de Sud, Australia) există o diasporă ortodoxă care numără în jur de 10 milioane de botezați. Pretutindeni, imigranții au devenit cetățeni ai țărilor în care se află, iar comunitățile lor au întemeiat în mod discret o familie. Dacă lăsăm la o parte aventura izolată și extrem de neînsemnată a câteva grupuri pe ju-

mătate sau în totalitate sectare, ortodoxia nu a făcut nici un fel de prozelitism în Occident. Totuși, se produc multe convertiri, mai ales în mediile necreștine, și astăzi se găsesc printre preoții și teologii Dispersiei mai mulți occidentali de origine. Ritul bizantin este tot mai mult celebrat în limbile locale.

În diasporă domnește o mare confuzie canonică, coexistă mai multe „jurisdicții", de cele mai multe ori dependente de bisericile tradiționale și deci în comuniune. Patriarhia de Constantinopol, ca scaun „ecumenic" însărcinat să vegheze asupra unității și universalității Bisericii, a pretins o grijă deosebită asupra diasporei. Ea și-a stabilit jurisdicția asupra Dispersiei grecești, dar nu a reușit să se impună asupra celorlalte naționalități, în afară de Arhiepiscopia rusă din Europa Occidentală. În Franța și în Australia s-au organizat conferințe interepiscopale conduse de reprezentanții locali ai Constantinopolului, iar în Statele Unite există o „Conferință permanentă", mai destinsă. Se pare că se tinde spre constituirea unor biserici locale mai mult sau mai puțin autonome. În 1970, patriarhia Moscovei i-a adunat pe ortodocșii de origine rusă și ucraineană care nu aparțin jurisdicției „sinodale" în Biserica autocefală a Americii.

Emigrația rusă, care cuprindea o strălucită elită intelectuală, a jucat un rol important în aprofundarea și mărturisirea ortodoxiei. La Paris, ea a fondat Institutul Saint-Serge, care s-a extins la New York, unde a luat ființă Seminarul Saint-Vladimir. Tot la Paris și-au putut duce opera la bun sfârșit majoritatea marilor filozofi religioși ruși: așa s-a întâmplat cu Bulgakov, Șestov și Berdiaev. Totuși, modernitatea exuberantă a acestui tip de gândire cerea rectificarea, inserarea în Tradiție. Începând cu anii '40, Gheorghi Florovski și Vladimir Losski, Vasili Krivocein și Myrrha Lot-Borodin realizează o remarcabilă sinteză a lucrărilor patristice și bizantine, în anii '60, Nicolai Afanasiev pune bazele unei ecleziologii „euharistice" sau „de comuniune", Pavel Evdokimov încearcă să integreze în Tradiție (și nu să excludă) intuițiile filozofilor religioși, Leonid Uspenski elucidează teologia icoanei, arhimandritul Sofronie, discipolul starețului Siluan de la Muntele Athos, și părintele Lev Gillet („un călugăr din Biserica Răsăritului"), de obârșie franceză, actualizează spiritualitatea isihastă. În anii 1970 și 1980, efortul este continuat, la Saint-Vladimir, de Alexandre Schmemann și Jean Meyendorff, la Saint-Serge, de Boris Bobrinskoi.

Această sinteză neopatristică s-a alăturat lucrărilor convergente ale părintelui Justin Popovici, în Serbia, și ale părintelui Dumitru Stăniloae, în România, și unul, și celălalt autori ai unor vaste tratate de dogmatică. Ea a fost germenele gândirii ortodoxe din Grecia și din Orientul Mijlociu. În Grecia, Ioannis Zizioulas, astăzi mitropolit de Pergam, discipol al lui Florovski, dezvoltă un puternic și sobru personalism hristocentric, în vreme ce Christos Yannaras, influențat mai mult de Losski, critică Occidentul plecând de la tema persoanei în comuniune și aduce o admirabilă reflecție asupra erosului.

După căderea comunismului

Dată fiind perioada mare de timp a opresiunii în Rusia (unde mai mult de o sută de episcopi au fost uciși), dată fiind replierea forțată asupra vieții liturgice și contemplative, bisericile ortodoxe nu au participat în mod direct – așa cum au făcut bisericile Catolică și Luterană – la căderea comunismului. Doar în România „revoluția“ s-a făcut cântându-se „Tatăl Nostru“. Totuși în Rusia, care a jucat un rol esențial, perestroika a fost precedată de o efervescență de sevă creștină în rândul unei părți a intelectualilor și a început printr-o îndelungă reflecție publică asupra valorilor și fundamentelor lor spirituale. Mileniul „botezării“ Rusiei a fost sărbătorit cu solemnitate în iunie 1988 și Biserica s-a putut reorganiza în urma unui sinod, renunțându-se la constrângerile la care fusese supusă, în special în organizarea parohiei. Numărul bisericilor deschise este în continuă creștere și va atinge nivelul din 1960, nivel depășit în privința numărului mânăstirilor. Legea din octombrie 1990 a stabilit o reală libertate de conștiință.

În Europa de Sud-Est, unde nomenclatura s-a menținut, în unele cazuri transformându-se în capitalism sau naționalism, Biserica se trezește mai greu. Abia la începutul anului 1992, Biserica Serbiei s-a detașat de regim și a adoptat o atitudine de reconciliere și de pace, în plină criză a ex-Iugoslaviei.

Aceste biserici sunt confruntate cu patru mari probleme: „epurarea“, cateheza, folosirea libertății și, în sfârșit, câteodată întrepătrunse, antagonismele etnice și relațiile dificile cu celelalte confesiuni creștine.

Mulți episcopi s-au compromis mai mult sau mai puțin în timpul vechiului regim: aceasta este însăși condiția supraviețuirii și în cele mai multe cazuri nu era vorba decât de aparențe. În Rusia, în anul 1990, alegerea unui patriarh tânăr și activ, Alexis II, a înlesnit o anumită căință, canonizarea martirilor perioadei sovietice, desemnarea unor episcopi tineri care întrunesc și încrederea poporului. Cu toate acestea, un număr mare de credincioși doresc o epurare radicală și așa s-a produs o schismă a celor „curați“, întreținută de jurisdicția „sinodală“, sub numele de „Biserica Rusă Liberă“.

Botezarea adulților s-a extins, mai ales în Rusia, și cea mai urgentă problemă este aceea a catehezei și, poate, a unor reforme liturgice, căci limba cultului, slavona (slava veche) este tot mai puțin înțeleasă. Se înmulțesc asociațiile, confreriile, societățile care încearcă să facă față situației. Patriarhia a deschis circa treizeci de seminare și „colegii de teologie“, patronează o mare mișcare a tineretului de care se ocupă un episcop de treizeci și cinci de ani. Unele parohii rusifică slavona și practică deasa împărtășanie. Dar lipsesc marii moraliști și, în același timp, instrumentele de lucru. Schimbările sunt prudente, pentru a se evita formarea unei noi schisme a „vechilor ritualiști“.

Șocul libertății apusene – libertatea moravurilor, vulgaritatea culturii de masă, fascinația banului, pierderea a ceea ce mai rămăsese din reperele tradiționale – atrage după sine reacții de respingere și de retragere, fie într-o religie severă, absolut „verticală“, fie într-un naționalism de multe ori fascinant; unii visează să înlocuiască ideologia comunistă cu o ideologie național-ortodoxă... Adesea este denunțată iudeo-masoneria, iar declarațiile ferme ale patriarhului Alexis II împotriva antisemitismului nu sunt întotdeauna bine primite. Dar există, de asemenea, un curent puternic în favoarea unui „creștinism deschis“ – acesta este numele unei asociații fondate la Petersburg de Vladimir Porech – care luptă în favoarea drepturilor omului, a unui dialog cu ateii, a folosirii creatoare a libertății. Pe de altă parte, Biserica dezvoltă o angajare socială pentru ajutorarea celor defavorizați, tot mai numeroși în urma tranziției economice actuale.

Sectele americane, bogate și active, invadează Europa de Est. Renașterea bisericilor „unite“, lichidate în 1946–1948 din ordinul lui Stalin, provoacă o tensiune puternică între catolicism și ortodoxie. În Ucraina apuseană, comunitatea greco-catolică, susținută de naționalismul local, s-a reconstituit brutal în defavoarea ortodocșilor. Pe de altă parte, aceștia sunt învrăjbiți în restul Ucrainei: guvernul favorizează o Biserică ucraineană autocefală, pentru moment izolată din punct de vedere canonic, iar presiunile împotriva Bisericii majoritare cresc; această Biserică, accedând la o autonomie internă, înțelege să rămână legată de patriarhia Moscovei. În Slovacia și Transilvania, tinerele generații ale comunităților greco-catolice doresc parcă să rămână credincioase ortodoxiei. De aici rezultă două situații opuse de gravă nedreptate: în Slovacia, unde statul a redat uniaților toate locașurile de cult, acestea nu sunt folosite deloc, în timp ce ortodocșii trebuie să slujească pe stradă; în Transilvania, ortodocșii cer organizarea unor referendumuri populare, iar uniații, care refuză acest lucru, nu au locașuri de cult în care să slujească.

În linii mari, bisericile ortodoxe și, mai întâi, Biserica Rusă, atât de multă vreme umilite, se simt în stare de inferioritate în fața unui posibil prozelitism catolic, iar anumite inițiative deloc bine-venite sau prost interpretate au trezit o veche neîncredere. Totuși, „la bază“ mai există încă schimburi amicale. Mișcarea creată de părintele Alexandr Men, un mărturisitor asasinat în mod misterios în anul 1990, rămâne legată de comunitatea religioasă de la Taize și de reînnoirea harismatică; multe medii catolice, mai ales în Franța, duc o activitate de ajutorare dezinteresată.

La rândul său, noul patriarh al Constantinopolului, Bartolomeu I, refuză orice „isterie anticatolică“ și împiedică o ruptură totală a dialogului.

ASPECTE ALE ORTODOXIEI

Sensul Bisericii

Biserica este Trupul lui Hristos, Templul Duhului Sfânt, Casa Tatălui. Fundamentul ei este reprezentat de Evanghelie și de Euharistie. Fiecare comunitate euharistică, grupată în jurul episcopului ei, o manifestă, pe măsura comuniunii ei cu toate celelalte după o analogie trinitară. Iar unitatea tuturor comunităților euharistice se exprimă, sub pecetea Evangheliei, în sinodalitatea permanentă a episcopatului, ea însăși inseparabilă de un *consensus* al întregului popor al lui Dumnezeu. Comuniunea aceasta se organizează în jurul „centrelor de acord", astăzi, în esență, patriarhiile, al căror primat este ales de egalii săi, de multe ori cu participarea poporului, și își are întotdeauna sediul în „sinodul său".

Un prim episcop deține primatul universal, cu prerogativele sale (teoretice) de recurs, inițiativă și președinție. Astăzi, acesta este patriarhul de Constantinopol sau „patriarhul ecumenic", fiind de la sine înțeles că Roma își poate relua primul loc dacă divergențele teologice și ecleziologice sunt depășite.

În momentele de criză majoră, s-au reunit sinoade panortodoxe, prezidate de patriarhul ecumenic sau de reprezentantul său, adică în secolele al XVII-lea și al XIX-lea (ultimul în anul 1872, la Constantinopol). Înmulțirea bisericilor naționale în epoca modernă, îngustarea corelativă, agravată de prăbușirea Greciei în Asia Mică, a ariei de jurisdicție a Constantinopolului, certurile cu privire la diasporă, opoziția dintre Moscova și Constantinopol în timpul Cortinei de Fier făcuseră dificilă exprimarea unității și universalității Bisericii. Atenagora I, patriarh ecumenic (1949–1972), a făcut un efort imens de strângere laolaltă a bisericilor ortodoxe; la fel și patriarhul Dimitrios I (1972–1991). Efortul acesta este continuat astăzi de Bartolomeu I. Din 1961, conferințele panortodoxe se reunesc frecvent, a început un proces presinodal, primatul se reînnoiește, ca „o ofrandă jertfelnică a slujbei". La 15 martie 1992, Bartolomeu I a inaugurat o formulă de *synaxa* (adunarea) tuturor patriarhilor și șefilor bisericilor autocefale.

Viața liturgică, ce implică slujbe foarte lungi și ample, nu înseamnă numai prilej de Bunăvestire, ci și o participare la viața reînnoită. Biserica Ortodoxă a păstrat ritualul zis bizantin, organizat în realitate pentru prima oară la mânăstirea palestiniană a Sfântului Sava. Acesta cuprinde texte din chiar primele secole ale creștinismului și o imnografie tot mai vastă. Ciclurile liturgice se întrepătrund într-o simfonie complexă. Totul este animat de ciclul pascal, totul culminează cu Paștile, „sărbătoarea sărbătorilor", atunci când răsună fără încetare refrenul: „Hristos a înviat din morți / Cu moartea pre moarte călcând / Și celor din morminte / Viață dăruindu-le."

Poezia liturgică reia fără încetare, până la interpretările „tipologice" ale *Vechiului Testament*, ritmul fundamental al morții și al Învierii, al Crucii și al slavei. Prin „iubire nebună", Cel de Nepătruns se lasă simțit, Cel de dincolo de esență devine mic copil, „Viața moare" ca să înviem noi.

O frumusețe de tip special, care ține de „spiritualitatea trupească" și de simbolism, împacă și luminează toate facultățile prin cânt, icoană, lumina candelabrelor și a lumânărilor, mirosurile, gesturile de înclinare și prosternare. Transfigurarea simțurilor prin frumusețea care „face să se nască orice comuniune" (Dionisie Areopagitul), durata însăși a slujbelor, urmărite în picioare în cele mai multe dintre bisericile ortodoxe, toate acestea au ca urmare o interiorizare, toate acestea trezesc „inima".

Polului liturgic îi răspunde în mod firesc polul monastic, un singur „ordin" îndreptat spre contemplație. Fiecare mânăstire are propriile ei obiceiuri și figuri exemplare. Mânăstirea este un loc de permanentă slujbă, comunitară sau individuală (în chilie). Tensiunea de la începuturi dintre eremitism și cenobitism a dispărut, căci viața comunitară, singura școală adevărată de smerenie, este considerată o pregătire indispensabilă celor cu vocația singurătății. Călugării cei mai avansați primesc „marele veșmânt", simbol al morții din iubire care duce la Înviere.

Totul se întâlnește în icoană, unde omul se revelează ca sălaș al lui Dumnezeu, chip al veșniciei. În icoană nu există un izvor vizibil al luminii și nu este nici întuneric. Totul pare însorit interior și perspectiva se inversează, spațiul, în loc să se închidă ca o închisoare, se deschide spre infinit. Ca și starețul, sfântul reprezentat de icoană – cu atât mai mult dacă este însuși Isus Hristos – nu se interpune, el ne trage după el în rugăciunea lui, ne face să intrăm în *communio sanctorum*. Icoanele și frescele acoperă nu numai zidurile bisericii și, în mod deosebit, iconostasul, ci, în fiecare casă, formează un fel de altar domestic, ceea ce rușii numesc „colțul cel frumos". Orice moment major din viață, în special căsătoria, este binecuvântat printr-o icoană.

În această lume prea plină, prezențele personale transfigurate se înscriu nu numai prin icoane, ci și prin moaște, adică prin „ceea ce a rămas" dintr-un trup sfânt. Mormintele martirilor erau venerate încă din secolul al II-lea. Această venerare s-a extins apoi la toți cei care, prin viața și moartea lor, au fost martorii lui Hristos. În mod general, în creștinism, religie a Întrupării și a Învierii, trupul mort a încetat să fie considerat impur și cimitirele, departe de a fi separate de așezările locuite, și-au făcut loc în inima satului sau a orașului, lângă biserică, ba chiar lângă altarul în care Cuvântul care s-a întrupat este sărbătorit în Sfânta Euharistie „pentru viața lumii". Credința ortodoxă afirmă că unirea cu Hristos, integrarea baptismală și euharistică în „Trupul Său de Viață", face ca harul Duhului Sfânt să pătrundă în toată ființa omului,

nu numai în sufletul lui, ci în însăși materia trupului (și de aici în materia lumii). Trupul mort – de unde respectul care îi este arătat – este un germene de înviere: în mod deosebit trupul sfântului, în care separarea contra naturii a sufletului de trup, caracteristică stării *post-mortem*, este depășită într-o manieră specială printr-o anticipare a celor de pe urmă. Venerarea moaștelor este deci, în această tradiție, comuniunea cu o prezență personală plină de forța Învierii, așa cum stau mărturie vindecările care se produc adesea în preajma lor.

„În taină", mai mărturisește Biserica, materia moaștelor este deja materia Noului Ierusalim. De aceea moaștele sunt așezate într-un altar în care se slujește Sfânta Euharistie, deci acolo unde Împărăția lui Dumnezeu vine la noi într-o cantitate mică de materie transfigurată. Pentru teologia și sensibilitatea ortodoxă, moaștele, icoanele, împărtășirea cu „lucrurile sfinte" și comuniunea sfinților sunt inseparabile.

Recunoașterea sfințeniei este foarte simplă. Ea este mai întâi populară, apoi vine confirmarea episcopului locului. În epoca modernă se adaugă recunoașterea obligatorie a sinodului patriarhal.

Rugăciunea lui Isus sau rugăciunea inimii

„Rugăciunea lui Isus", sau mai degrabă *către Isus*, constituie puterea căii isihaste. Ea implică în primul rând o concepție unitară asupra omului, pentru care sufletul și trupul sunt inseparabile („Slăviți-L pe Dumnezeu în trupurile voastre", spune Sfântul Apostol Pavel). Hristos restaurează această unitate, al cărei germene în noi este harul botezător care investește interioritatea cea mai lăuntrică a omului, centrul lui cel mai central, am putea spune, pe care această tradiție, cu *Biblia*, îl numește „inimă" (ceea ce nu coincide decât parțial cu inima fiziologică). Cuvântul „inimă", aici, desemnează „locul lui Dumnezeu". Pentru Sfântul Grigorie Palamas, inima este „corpul cel mai lăuntric al trupului"[5], adică germenele trupului slăvit. Inima este rădăcina intelectului. Trebuie deci să unificăm intelectul și inima, folosind respirația. Căci răsuflarea omului, atunci când el poartă și enunță Numele Cuvântului întrupat, se unește cu însăși Răsuflarea lui Dumnezeu, cu Duhul Său, pentru că Tatăl, spune Sfântul Ioan Damaschinul, „enunță Cuvântul pe Răsuflarea Lui"[6].

În al doilea rând, rugăciunea lui Isus se bazează pe taina Numelui. Numele, în *Biblie*, nu este posesie magică, ci mijloc de comuniune. Numele *propriu* al lui Dumnezeu, care nu poate fi pronunțat, se face cunoscut în

---

5. Citat de J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Le Seuil, coll. „Patristica Sorbonensia", 1959, p. 24.

6. Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, P.G. 95, 60 D.

renunțarea totală a Crucii: numele de Isus (*Ieșua* înseamnă „Dumnezeu mântuiește", „Dumnezeu eliberează") exprimă astfel iubirea lui Dumnezeu pentru om, comunică comuniunea trinitară. A spune „Isus Hristos Fiul lui Dumnezeu" înseamnă într-adevăr a invoca Treimea: „Hristos", să ne amintim, înseamnă „unsul", miruirea nu este altceva decât Duhul Sfânt, și „Dumnezeu" îl desemnează pe Tatăl. Numele cheamă și aduce o prezență.

Rugăciunea lui Isus, în sfârșit, încearcă să aplice porunca evanghelică și paulină: „Rugați-vă fără încetare." Ceea ce înseamnă descifrarea existenței prin moartea și învierea lui Hristos, pentru a „respira Duhul"[7]. Prin aceasta unim – și eliberăm – rugăciunea mută a lucrurilor, „geamătul"[8] și slujba Universului. Instrumentul cel mai folosit pentru „rugăciunea neîntreruptă" este o formulă scurtă repetată cu blândețe, pornind de la *Kyrie eleison* („Doamne, ai milă de mine") sau de la „Slăvit fii, o, Dumnezeule" până la fraza țesută din chemările evanghelice și devenită obișnuită: „Doamne Isuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul." Formulă susceptibilă de ușurări progresive, până la pulsația tăcerii.

Necesară în permanență, *metanoía* este mult mai mult decât „căința" în sens moral. Este o revoluție a simțului nostru al realului. Păcatul, într-adevăr, este în același timp despărțire și poftă nesățioasă, narcisism metafizic, el face ca totul să graviteze în jurul egoului. *Metanoía* este deschisă binecuvântării, lumii lui Dumnezeu, ea metamorfozează încetul cu încetul „patimile" ucigașe și sinucigașe în „virtuți", care sunt tot atâtea participări la Numele divine prin sfânta omenie a lui Hristos. „Memoria morții" dezvăluie neliniștea fundamentală și devine „memoria lui Dumnezeu", a lui Dumnezeu cel întrupat și răstignit, care nu încetează să coboare în infernul nostru interior pentru a ne elibera. „Paza inimii" sau a „minții" ne permite să îndepărtăm „gândurile" disociante, să degajăm miezul lor psihic pentru a-l oferi, fie și în cea mai smerită simțire, să poleim „oglinda inimii" în care începe să se reflecte lumina dumnezeiască.

Vine atunci „trezirea" (*nepsis*) care ne scoate din somnambulism, din insensibilitatea spirituală, din ciclurile de sațietate și lăcomie, din această stare de „uitare" în care nu mai știm nici să iubim, nici să admirăm. Deșteptarea se transformă în „vigilență", în așteptarea și în presentimentul Mirelui că vine prin noaptea – și lumina – tuturor lucrurilor. Harisma majoră este aici aceea a lacrimilor, sensibilitatea (care este aici o înțelegere a inimii) care, din „inimă de piatră" sau mai degrabă înveșmântată în ceață și noroi, devine „inimă de carne", „lăcaș al lui Dumnezeu", pământ tainic unde rodește lumina botezului

7. Grégoire Le Sinaïte, „De la vie contemplative", în *Petite Philocalie de la prière du cœur, Livre de vie*, nr. 83–84, p. 185.

8. *Cf.* Rom. 8, 20.

atunci când lacrimile amărăciunii devin lacrimi de mulțumire. „Cel ce a îmbrăcat plânsul fericit și plin de har ca pe o haină de nuntă a cunoscut râsul duhovnicesc al sufletului", spune Sfântul Ioan Scărarul.[9]

Împăcarea interioară deschide către adevărata libertate care face posibilă iubirea dezinteresată a aproapelui, „iubirea vrăjmașilor". Pentru a cita încă o dată din Sfântul Ioan Scărarul, unul dintre cei mai iubiți scriitori asceți din Răsărit: „Aducerile aminte ale Patimilor lui Isus vor tămădui sufletul ce ține minte răul, rușinându-l puternic cu a Lui neținere de minte a răului."[10]

Pentru a înlesni unirea și trecerea mai departe, se pot folosi ritmurile fundamentale ale trupului, rânduite vocației lui de a deveni „templul Duhului Sfânt". Rugăciunea lui Isus poate fi pronunțată pe ritmul inspirației și expirației, după cum a fost precizat în celebrele *Povestiri ale unui pelerin rus* pe la 1860. Astfel, puțin câte puțin, prezența lui Hristos și adevărul ființelor și lucrurilor se înscriu pe oglinda inimii. Rugăciunea se infuzează în liniște. Necesara „teologie negativă", care îndepărtează conceptele și imaginile despre Dumnezeu, devine pură așteptare, „rugăciune curată", rugăciune dincolo de rugăciune. Atunci, datorită harului, antinomia absolut de neconceput a lui Dumnezeu „dincolo de Dumnezeu" și a Celui răstignit înflăcărează inima. Mai întâi simți niște atingeri de foc pline de blândețe, apoi scufundarea în oceanul Luminii, cum spun maeștrii spirituali siriaci. Printr-o ultimă moarte din iubire, „moarte-înviere" care restaurează, într-un ritm de entaz-extaz[11], relația personală, „inima-duh" primește, simte, dincolo de propria sa transparență, Chipul Celui Răstignit-Slăvit; cu Hristos, în el, Duhul conduce sufletul către nașterea veșnică în „sânul Tatălui". De acum înainte, rugăciunea devine o stare, chiar și bătăile inimii sărbătoresc Viața dată nouă, muritorilor, mai tare decât toate morțile. Acest entaz-extaz al „îndumnezeirii" face posibilă și „contemplația slavei lui Dumnezeu ascunsă în ființe și în lucruri"[12]. Întreaga forță a patimii omului devine compătimire, tandrețe ontologică, blândețe a celor puternici. Omul care se roagă primește uneori „înțelegerea sufletelor", „cunoașterea" harismatică a inimilor, vocația de părinte (tată sau mamă) spiritual, ale cărui cuvânt și tăcere deșteaptă, vindecă, îndreaptă pe căile lăuntrice. Paternitate spirituală care, puțin câte puțin, împărtășește Duhul Sfânt.

---

9. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara Sfântă*, treapta a 7-a [Trad. rom. în *Filocalia*, trad. de pr. D. Stăniloae, vol. IX, București, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1980, p. 175 – n. tr.].

10. *Id.*, treapta a 9-a [în *Filocalia*, vol. cit., p. 198 – n. tr.].

11. Entaz: cunoaștere a lui Dumnezeu prin plenitudinea interioară. Extaz: tensiune către izvor mereu dincolo de această lumină interioară.

12. Isaac Sirul, *Tratate ascetice*, tratatul nr. 72.

Pentru „pneumatofor" (purtător de Duh Sfânt), trupul devine interior sufletului, sufletul Duhului: „rugăciunea lui Isus" se revelează, în perspectiva Împărăției lui Dumnezeu, zămislire a Universului ca „trup de slavă", „trup al lui Dumnezeu".

În centrul comuniunii sfinților: Maica lui Dumnezeu

Maria, „Maica lui Dumnezeu", este prezentă pretutindeni în mod discret, în Biserica Ortodoxă, atât în *theotokíon* care, cu invocarea Sfintei Treimi, închide orice imn liturgic, ca și în nenumărate icoane: „Fecioara înseninată", bust, cu mâinile ridicate, cu un medalion pe piept care îl reprezintă pe Prunc, ilustrare a profeției: „O Fecioară va naște Prunc"; *Hodiguitria*, „aceea care călăuzește" și îl arată pe Hristos în picioare, depărtându-se deja de ea; „Fecioara blândeții", cea mai iubită, cea mai cunoscută, Notre-Dame de Vladimir, de exemplu, care își lipește cu putere fața de Fața lui Isus, copil și adult în același timp. Se observă că Mama este aproape întotdeauna în umbra Fiului ei; singura dogmă pe care o cunoaște Biserica Ortodoxă referitoare la Maria este aceea dată la Efes (431), în care ea a fost confirmată *Theotókos*, Maica lui Dumnezeu, o dogmă cu scop pur hristologic.

„Dumnezeu a devenit om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu", le place să spună Părinților fondatori. Trebuie corelate aici două icoane: *Fecioara cu Pruncul* și *Adormirea Maicii Domnului* (care în Apus se numește *Răpirea la Cer a Maicii Domnului*). În prima, îl ține în brațe și îl apără pe Prunc, îl primește pe Dumnezeu în numele întregii omeniri, în ea și prin ea Dumnezeu devine om. În *Adormirea Maicii Domnului* totul este invers: Maria este întinsă, moartă, rămășițele ei pământești, o crisalidă neagră, barează compoziția orizontal. Dar spațiul morții se deschide, apare Hristos, victorios, verticală de lumină care face din icoană o cruce de slavă. El ia în mâini sufletul Mamei Sale, prunc care își va desăvârși nașterea în împărăția lui Dumnezeu. Își lipește fața de fața acestei femei-prunc, sământă a creației transfigurate. „Tu ai trecut spre Viață toată, tu care ești Maica Vieții", cântă liturghia bizantină.

Astfel, ființa bisericească și marială coincid, urmând o ontologie a tainei și iubirii. Maria este Maica lui Dumnezeu devenit om și deci și a oamenilor chemați să devină Dumnezeu. Pavel Florenski a putut spune că Maria reprezintă „inima" Bisericii. „Dacă Domnul este Capul Bisericii, plecata lui Maică, ce dă binecuvântarea lui Dumnezeu, este cu adevărat *inima Bisericii*, prin care aceasta împărtășește mădularele și darurile Sfântului Duh, ea este cu adevărat aceea care dă viață, izvorul de viață dătător."[13] Multe icoane o reprezintă pe Maria cu

13. P. Florensky, *La Colonne et le fondement de la vérité*, trad. fr., Lausanne, L'Âge d'homme, 1975, p. 231.

trupul ca o fântână, multe mânăstiri sunt așezate sub patronajul Fecioarei „dătătoare de viață". „Cel ce crede în Mine precum a zis Scriptura: râuri de apă vie vor curge din pântecele lui" (Ioan 7, 38), spune Isus.

Biserica, statul, națiunea

În istoria ortodoxiei se îmbină două teme care se juxtapun în textele *Noului Testament*: textele supunerii față de autorități, pe de o parte, pentru că mențin un spațiu de ordine și de pace, evită haosul; pe de altă parte, textele de contestare apocaliptică, ce văd în stat Fiara și în societatea păgână Marea Prostituată. Cuvântul lui Hristos după care trebuie să dai Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu a suscitat atitudinea fundamentală și atât de mult prezentă în secolul nostru al martiriului. Martirul nu se supune Cezarului când acesta vrea să se facă adorat și deci suprimă libertatea de spirit, dar el nu se revoltă, se roagă și acceptă verdictul lui, tortura, deportarea sau moartea.

Dezordinea majoră survine odată cu „convertirea" Cezarului: la începutul secolului al IV-lea, Constantin asigură libertatea Bisericii; la sfârșitul aceluiași secol, Teodosie face din creștinism religia oficială, și unică, a imperiului. Acesta, căruia îi vom spune bizantin, dar care întotdeauna s-a definit el însuși ca „roman", a supraviețuit mai bine de un mileniu în Răsărit, iar imperiul Rus – în fapt și el multinațional – se va voi, până la căderea din 1917, moștenitorul lui. Însuși Constantin se definea ca „protector al Bisericii (*ho epistemonárches tes ekklesías*) și „episcop din afară". În secolul al VI-lea, Justinian a precizat relația Bisericii cu Imperiul ca o „simfonie": conduc împreună omenirea pe căile lui Dumnezeu. Novela VI le arată ca două funcții complementare ale aceluiași organism, cu referință la dogma de la Calcedonia asupra unirii, fără separare sau amestec, între divin și uman.

Criza iconoclastă, în secolul al VIII-lea și în prima jumătate a secolului al IX-lea, a fost marcată de o pronunțată dezvoltare a cezaropapismului. Dar Biserica a rezistat – prin martiraj – așa cum rezistase împăraților arieni. *Epanagogé*, „Recapitularea Legii", promulgată de împărații Vasile Macedoneanul și Leon Filozoful, în secolele al IX-lea și al X-lea, definește o adevărată „monobioză": unitatea Sacerdoțiului și a Imperiului este aceea a sufletului cu trupul, împăratul stăpânind trupul și patriarhul sufletul. Împăratul, sfințit, este considerat harismatic, ales al lui Dumnezeu și al poporului (principiul eredității nu exista în Bizanț, chiar dacă, în mai multe rânduri, el a fost schițat *de facto*). Împăratul concentrează și reprezintă „preoția regească" a poporului și, din secolul al XVIII-lea, primește în momentul sfințirii ungerea cu sfântul mir care o dublează pe cea primită la botez. Harisma lui este a înțelepciunii,

harisma solomoniană manifestată prin construirea Noului Templu, Biserica sfintei înțelepciuni („Te-am învins, Solomoane“, a strigat Justinian la inaugurarea ei), în centrul orașului, simbol al Noului Ierusalim. Se vede că ideologia „simfoniei“ este profund anistorică: este iluzia unei escatologii deja realizate (de la „seninul de pe cer“ care l-a tulburat pe Constantin), perspectivă care face din Hristos, al cărui locțiitor este împăratul, un *Pantocrator* mai degrabă decât Cel Răstignit: Crucea fiind de acum emblema victoriei, cerească și vremelnică în același timp. Împăratul convoacă sinoadele și controlează administrația materială, adică financiară a Bisericii. În afară de câteva excepții – Nicolae Misticul, care s-a opus „tetragamiei“ lui Leon Filozoful, Arsenie, care l-a excomunicat pe Mihail III Paleologul pentru uzurparea tronului –, patriarhul este în mâna *basileus*-ului.

Nu este mai puțin adevărat că structura societății bizantine este cu adevărat bipolară: pe de o parte, desigur, împăratul, dar, pe de altă parte, călugării (în special, cu republica monastică de la Sfântul Munte Athos, de la finele secolului al X-lea). Tentativele imperiale de a modifica doctrina sau etica au stârnit întotdeauna, după cum am precizat mai înainte, rezistență din partea unei „biserici mărturisitoare“, care unea în jurul ei călugării și poporul și, până la urmă, și episcopatul.

Imperiul Bizantin era multinațional. Dincolo de teritoriile pe care le administra direct, el îngloba un fel de *commonwealth* de state independente, dar care recunoșteau rolul de simbol al *basileus*-ului și al patriarhului. Acesta confirma, chiar desemna (pentru Rusia) primatul bisericilor lor, autonome, dar nu autocefale. Călugări veniți din toate aceste țări se grupau la Muntele Athos. La sfârșitul Evului Mediu, în timp ce imperiul, subțiat fără încetare, devenea propriu-zis grec, slavii din Balcani, bulgarii și sârbii, pătrunși de cultura bizantină, au profitat de slăbirea Constantinopolului în urma agresiunilor lor, ale latinilor și ale turcilor, a ravagiilor făcute de epidemia de ciumă neagră, pentru a se afirma nu doar ca națiuni independente, ci chiar pretendente la imperiu. La fel vor sta lucrurile și cu Rusia după căderea Constantinopolului. Visul imperial se proiectează atunci asupra deșteptărilor naționale, nostalgie a universalității și a fuziunii poporului lui Dumnezeu cu oricare popor care se consideră ales. Așa au luat naștere mesianismele veterotestamentare.

După ce otomanii au pus mâna pe Balcani, Rusia s-a vrut succesoarea Bizanțului. În secolul al XVI-lea, suveranul își ia titlul roman de Cezar, *țar*, și, în același timp, se dezvoltă tema celei de-a „Treia Rome“ și a celui de-al „Treilea Imperiu“. Tema aceasta a fost respinsă de marele sinod de la Moscova, din 1666–1667, dar a lăsat urme adânci. Țarul, apoi „împărații“ (dornici, în secolul al XIX-lea, de a redeștepta vechiul simbol) primeau, ca *basileus*, o nouă ungere harismală în momentul încoronării lor, iar în timpul ceremoniei se citea

pericopa din Evanghelia după Matei (22, 15–22), unde se găsește fraza: „Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu, cele ce sunt ale lui Dumnezeu.“ Până în secolul al XVI-lea a supraviețuit structura bipolară a societății: Biserica avea dreptul de mijlocire (*peụ alovanie*); episcopii sau superiorii mânăstirilor puteau să pledeze în favoarea grațierii celor condamnați sau să înainteze proteste către împărat dacă li se părea că legile sau actele nu erau conforme cu conștiința creștină. Pentru că și-a exercitat dreptul acesta de denunțare solemnă în fața lui Ivan cel Groaznic, mitropolitul de Moscova, Filip, multă vreme călugăr la Solovski, a fost închis și apoi sugrumat.

Nu ar trebui să uităm totuși că Biserica Ortodoxă a trăit în cu totul alte regimuri: fie în semidemocrația medievală a orașelor libere Novgorod și Pskov, fie în republicile cazace, fie în monarhiile constituționale din Balcani înainte de ocuparea comunistă, fie, mai ales, departe de orice triumfalism și, începând cu secolul al VII-lea, sub dominația islamului. Acesta, arab și apoi turc, a provocat consecințe contrastante. Patriarhii apostolici de Alexandria, Antiohia și Ierusalim au acceptat cu umilință o îndelungată situație de *dhimmi*[14]. După abolirea acesteia, în secolul al XIX-lea, arabii creștini, mai ales antiohieni, au jucat un rol principal în deșteptarea și modernizarea lumii arabe. Până în zilele noastre, atitudinea lor față de islam a fost o atitudine de nonviolență și de bună conviețuire. În Evul Mediu, ei au refuzat să pactizeze cu cruciații. În timpul războiului din Liban, nu au pus mâna pe arme. Atașamentul lor la „lumea arabă“ este o atitudine de universalitate, dincolo de orice naționalism.

Patriarhul de Constantinopol, pe care turcii l-au pus în fruntea *millet*-ului ortodox, a profitat de aceasta pentru a-i favoriza pe greci în Balcani în defavoarea slavilor, pentru a eleniza Țările Române, pentru a încerca, în mod discret, reconstituirea unui fel de Imperiu Bizantin chiar în interiorul sistemului otoman. Tentativă zadarnică, măturată în secolul trecut și la începutul acestui secol de mișcarea modernă a naționaliștilor care s-au alăturat, în întreaga Europă de Sud-Est, unei rezistențe sălbatice în fața ocupantului „necredincios“. Represiunea turcă, înmulțind numărul „neo-martirilor“, a pecetluit în durere alianța dintre Biserică și populațiile balcanice. Biserica, mai mult sau mai puțin poliglotă în serviciul liturgic, a fost aceea care a salvat limba și cultura grecilor, a bulgarilor, a sârbilor și a românilor. Ea le-a păstrat credința, călugării au luptat împotriva degradării moravurilor, clerul a înmulțit școlile, multă vreme clandestine. În timp ce Biserica ajuta aceste popoare să-și recapete conștiința de sine, ea le integra într-o universalitate reală, în care unele locuri de întâlnire, precum Muntele Athos și Moldova, au jucat un rol decisiv. Am mai spus-o:

---

14. Condiția de *dhimmi* – membri ai „religiilor Cărții“ (evrei, creștini, mandeeni etc.) – este tolerată și protejată de islam, dar într-o situație net inferioară.

Biserica i-a ajutat foarte mult pe cei răzvrătiți și națiunile care au luat ființă în Balcani și-au constituit fiecare o biserică autocefală.

Legătura aceasta dintre Biserică și națiune – mai mult cu poporul decât cu statul ca atare – s-a manifestat și în secolul nostru de fiecare dată când națiunea a fost amenințată în însăși existența ei: așa s-au petrecut lucrurile în Grecia, în timpul atacului italian din 1940 și din 1941, în Serbia și în Rusia, în fața invaziei germane.

În Rusia, dimpotrivă, structura bipolară a fost afectată profund, începând cu secolul al XVI-lea, prin ralierea la stat a curentului monastic dominant. Poporul a rezistat cum a putut: mai întâi, în interiorul bisericii oficiale cu mișcarea „nebunilor în Hristos“, laici și orășeni, animatori ai unei adevărate contraculturi, apoi în schisma canonică a credincioșilor de stil vechi și schisma psihologică ce a urmat secularizării brutale operate de Petru cel Mare. Ruptură profundă, în care au proliferat sectele apocaliptice și care pare a fi, parțial, la originile revoluției. Ce însemna visul „simfoniei“ când trupele țarului îi treceau prin foc și sabie pe călugării de stil vechi ai lui Solovki și când incendiul înadins pornit, sinucigaș, învăluia satele „schismatice“?

Reîmprospătarea filocalică din secolul al XIX-lea a trecut peste aceste disocieri: Alexandru II, impulsionat de Biserică, a știut să abolească „a doua sclavie“, aproape în momentul în care suprimarea sclaviei atrăgea, în Statele Unite, un lung război civil. „Vârsta de argint“ a culturii ruse, la începutul secolului XX, ar fi făcut ca Biserica să-și regăsească independența dacă greșelile lui Nicolae II („Duminica Roșie“, abandonul lui Stolîpin), pe urmă războiul nu ar fi ruinat simbolismul monarhiei și nu ar fi oferit cale liberă revoluției.

După acest dezastru – care a fost timpul mărturisirilor și al martirilor – națiunile Europei răsăritene regăsesc Biserica drept cea mai bună aducere-aminte a lor, în care credința și sentimentul apartenenței se întrepătrund fără a mai putea fi separate. Ortodoxia, pe care unii ar fi vrut să o atragă spre neo-constantinism, bâjbâie penibil spre o laicitate originală, în care ar fi net separată de stat, dar profund unită cu societatea. Ea cere libertatea deplină pentru a celebra Sfintele Taine și a vesti Cuvântul lui Dumnezeu. I se pare deci important ca un învățământ religios facultativ să poată fi susținut în școli și ea să se poată exprima liber prin intermediul mass-mediei. Ceea ce îi și este acordat, cu mai multă ușurință în CSI, cu mai mare greutate în Balcani. Din punct de vedere politic, Biserica dorește ca statul să fie un stat de drept, de justiție și de respect față de individ. Ea nu revendică nici o influență „exterioară“, nu acționează decât prin convertirea inimilor și a minților, prezență „osmotică“ am putea spune, și prin aplicarea „sfințirii frățești“. Să auzim părerea unui martor:

Întâlnim o altă Rusie, în care se descoperă și se pun bazele sensului demnității printr-un ansamblu de acțiuni concrete în beneficiul celor mai favorizați. Aceste acțiuni [...] nu izolează niciodată dimensiunea spirituală de dimensiunea socială [...]. Ostenitorul social, preotul, editorul, avocatul care luptă în favoarea celor uitați din pușcării [...], educatorul care elaborează o pedagogie nouă, medicul care îi îngrijește pe cei care se droghează [...], aceste persoane au creat avanposturi, contra-instituții [...]. Prin credință au luat naștere [...] aceste grupuri de medici și infirmiere creștini, aceste școli, biblioteci [...], mișcări ale tinerilor, regrupări de ajutoare [...].

Fiecare acțiune este dusă în general de un grup mic de persoane care hotărăsc să abandoneze tot și să se consacre acestei lupte pentru redescoperirea libertății creatoare a omului [...]. Rusia, fără cuvinte mari, reface tot ceea ce este considerat a fi mai valoros în cultura ei, o bunătate activă care decurge din compasiune.[15]

Sensul iubirii

Evanghelia cuprinde destul de puține indicații referitoare la sexualitate și, mai ales, foarte puține indicații susceptibile de o interpretare juridică. Isus, fără să țină deloc seama de indicațiile tradiționale, îi primește pe adulteri și pe prostituate. El relativizează legăturile familiale. Îi tratează pe picior de egalitate pe bărbați și pe femei. Amintește sensul originar al căsătoriei – înainte de timpurile „răutății inimii" – și importanța, atât de profund biblică, a fidelității. Dar consideră că *porneía* distruge legătura conjugală (Mat. 5, 32 și 19, 9): cuvântul înseamnă adulter, după traducerea obișnuită; or, spune el, oricine se uită la o femeie ca la un simplu obiect de plăcere comite un adulter! Mai pe larg, *porneía* desemnează obiectivizarea sexualității și a extazului erotic în afara unei adevărate relații personale, ceea ce este în sensul dezgustului *Vechiului Testament* pentru prostituția sacră. În același timp, Isus observă că „sunt fameni, care s-au făcut fameni pe ei înșiși, pentru împărăția cerurilor" (Mat. 19, 12) și că „cei ce se vor învrednici să dobândească veacul acela și învierea cea din morți nici nu se însoară, nici nu se mărită", căci sunt deja înviați (Luc. 20, 35–36).

Pentru că a venit Mesia, procrearea nu mai este obligatorie, celibatul anticipează și profetizează. De aceea Sfântul Pavel îl recomandă, ca pe un semn escatologic, și Biserica veche a cunoscut un ordin al văduvelor și fecioarelor, în același timp, Pavel interpretează nunta în spiritul Cântării Cântărilor: o „mare taină", care se înscrie în iubirea dintre Hristos și Biserică, a lui Dumnezeu pentru poporul Său (Efes. 5, 22–30). În general, accentul se deplasează de la funcțional la personal. Isus îi binecuvântează pe copii și îi dă drept exemplu. Cu o infinită tandrețe El evocă femeia care, după ce a născut, „nu-și mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om în lume" (Ioan 16, 21).

---

15. Morozov, „Après un voyage en Russie [...] une autre Russie", în *Aide aux croyants de l'ex-URSS*, nr. 67, 1992, p. 15.

De aceea Biserica Ortodoxă consideră că rolul ei este înainte de toate de *a spune sensul*. „Nu trebuie să dau legi, ci doar să amintesc semnificația iubirii", spune patriarhul Athenagora după ce a citit enciclica *Humanae Vitae*. Astfel, ortodoxia a dezvoltat ideea de „castitate" nu doar ca o curățenie desăvârșită, ci ca pe o comuniune a sufletelor în unirea trupească. Curățenia desăvârșită poate fi însoțită de o „furnicătură a sufletului" după cum spun omiliile lui Macarie. Castitatea înseamnă integrarea erosului într-o relație durabilă, atentă, jertfelnică.

Această iubire dificilă nu poate fi o singurătate în doi, o patimă narcisistă și contopitoare. Ea se deschide în slujirea celuilalt. În mod normal, prin copil, care nu este justificarea ei, ci generozitatea ei. Dar și prin întâmpinare, printr-o creație comună, prin ajutorul reciproc în care fiecare îl ajută pe celălalt să-și desăvârșească propria vocație.

Pentru Biserica Ortodoxă, viața conjugală este deci perfect compatibilă cu preoția. La sinodul de la Niceea, în 325, câțiva episcopi, fără îndoială marcați de teama de sex a encratiților[16], au vrut să impună celibatul preoților. Un mare ascet egiptean, episcopul Pafnutie, a făcut ca această propunere să fie îndepărtată amintind că „legătura dintre bărbat și femeia lui poate fi castă".[17] Sinodul de la Gangres, pe la 340, stipulează în canonul patru: „Dacă cineva se gândește că nu trebuie să participe la o slujbă făcută de un preot căsătorit să fie anatemizat", iar canonul al cincilea din Canoanele numite apostolice, în realitate de la sfârșitul secolului al IV-lea, îl exclude din Biserică pe episcopul sau pe preotul care „o repudiază pe soția lui sub pretextul fidelității față de Biserică". Din motive sociologice, am spus-o, s-a format obiceiul ca episcopii să fie recrutați dintre călugări sau ca bărbatul căsătorit, care a fost hirotonit episcop, să-și lase soția. Preotul, după cum cer epistolele pastorale, trebuie să fie „bărbat al unei femei" (Tit. 1, 6), în sensul că un bărbat văduv necăsătorit nu poate fi hirotonit. Viața lui de familie trebuie să fie exemplară. Dacă familia lui se destramă, el trebuie să înceteze a mai sluji.

De altfel, viața conjugală nu se desfășoară fără o anumită asceză. Postul înglobează și abstinența sexuală. El se impune preotului înainte de a sluji Sfânta Euharistie, ca și laicului care dorește să se împărtășească. Deciziile canonice nu sunt decât „indicații terapeutice", zice al șaselea sinod ecumenic, duhovnicul sau episcopul locului trebuie să le adapteze situațiilor concrete după principiul „iconomiei". În teologie, cuvântul acesta desemnează relația pe care o stabilește

---

16. De la *enkráteia*, „curățenie desăvârșită". Encratismul, mai mult decât o sectă, desemnează un ansamblu de atitudini și de idei care au influențat creștinismul primelor secole, dar au fost condamnate de Biserică. Encratiții nu acceptau căsătoria, procrearea, consumul de carne și vin.

17. Hefele, *Histoire des conciles*, Paris, 1907, vol. I. pp. 620–621.

Dumnezeu cu creația Sa. Este o „economie de iubire“ care culminează cu Crucea și Învierea. În existența creștină, „economia“ înseamnă că persoanele și relațiile lor trec înaintea regulilor generale, nu pentru a le nega, ci pentru a le elibera duhul. De aceea Biserica Ortodoxă, amintind mereu cu putere că prin căsătorie omul ia parte la unirea irevocabilă a lui Dumnezeu cu poporul său, poate ierta divorțul, nu-i îndepărtează pe cei divorțați și recăsătoriți de la Sfânta Împărtășanie și binecuvântează, cu un accent clar de pocăință, o a doua căsătorie, chiar și o a treia. Sfântul Grigorie de Nazianz spunea: „O primă căsătorie se face în conformitate deplină cu regula; o a doua este tolerată; o a treia acceptată, dar considerată nefastă; o căsătorie ulterioară ține de moravurile porcilor.“[18]

În privința metodelor anticoncepționale, Biserica Ortodoxă lasă acestea la latitudinea soților, luminați de sfaturile unui duhovnic. Nu credem că este atât de important să îndreptăm gândurile asupra mijloacelor, cât mai bine asupra sensului vieții sexuale și al fecundității. Într-o țară ca Rusia, unde divorțurile sunt ușoare și frecvente, iar natalitatea este deosebit de scăzută, cuplurile ortodoxe se caracterizează prin stabilitate și fecunditate responsabilă.

Cât despre avort, plaga Europei răsăritene, fie că este ortodoxă sau catolică, a fost ferm condamnat de o hotărâre de sinoade și cere o căință profundă. El poate fi considerat ca un păcat mai ușor pentru cazurile de primejdie extremă, dar cu lacrimi, cu zbucium al inimii, cu o reintegrare plină de dragoste într-o comunitate capabilă de întrajutorare… Cei mai mulți dintre duhovnicii și medicii ortodocși știu că nu trebuie să se adreseze femeilor celor mai dezmoștenite de viață prin legi sau interdicții, ci prin cuvinte de o infinită compasiune.

Problemele „procreației“ privesc mai ales societățile bogate și nu au fost studiate niciodată de marile biserici ortodoxe, care au alte griji. Ele au fost totuși abordate, în Franța, de medici ortodocși, care au conchis că fecundarea *in vitro*, în cazul unui cuplu fidel, ar putea fi admisă, cu condiția să se evite producerea sau distrugerea embrionilor supranumerari.[19]

Textele promulgate de Vatican pe tema aceasta sunt bazate pe o filozofie a „naturii“ pe care Biserica Ortodoxă nu o împărtășește. Creația lui Dumnezeu este marcată de „cădere“, fisurată de neant, „supusă“ deșertăciunii, spune Sfântul Apostol Pavel (Rom. 8, 20). Este deci un lucru bun ca mintea omului să o amelioreze, dacă nu se vrea prometeică, ci veghetoare și iubitoare. Natura ca atare, în starea ei de decădere și sclavie, nu poate constitui un criteriu. Criteriul nu poate fi decât respectul persoanelor și sensul comuniunii lor.

---

18. PG 36, 292 C.

19. Dr. Dominique Beaufils, „Fécondation *in vitro* et génétique“, în *Contacts, revue française de l'orthodoxie*, nr. 155, trim. 3, 1991, pp. 171–183.

Biserica Ortodoxă este o Biserică distrusă care începe să retrăiască. Mentalități separate de secole se întâlnesc aici, imense contraste o sfâșie. Cei mai îndrăzneți gânditori ai ei, în urma lui Dostoievski, au sondat modernitatea și au deschis căile depășirii și ale transfigurării. Dar astăzi, ca în toate religiile „periferice“ față de un Occident fascinant și distrugător, ea este amenințată de un fel de integrism cultural. Din 1920 ea a participat la crearea Mișcării Ecumenice, apoi a aderat la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, dar astăzi, păzitori geloși ai tezaurului denunță în ecumenism „panerezia“. În Orientul Mijlociu ortodocșii preconizează și practică nonviolența și blândețea evanghelică, dar în Balcani li se întâmplă să reia vechiul refren al războaielor sfinte. Ortodoxia definește Biserica drept o comuniune de comunități euharistice, dar credincioșii ei, în Europa Occidentală, au ajuns să nu mai împărtășească nimic. Ea se vrea universală, dar este răvășită de naționalism. Altfel spus, fără să mergem prea departe, în nici o altă confesiune creștină, poate, distanța dintre a zice și a face nu este așa de mare.

Dincolo de toate acestea, în folclor și în atașamentul pentru trecut, patrimoniul este imens și dătător de viață: pentru unitatea doctrinei, a slujbelor și a rugăciunilor personale, pentru înțelegerea credinței, o credință pătrunsă de bucuria pascală, pentru o ontologie de comuniune și libertate, pentru frumusețea liturghiei și a icoanelor, pentru „arta artelor și știința științelor“, care fac posibilă unificarea „inimă–spirit“ și transformarea în „ochi de foc“, pentru o viziune sacramentală a pământului și a întregii creații, pentru depășirea legii printr-o „economie“ a îndurării...

Aportul diasporei poate fi desigur considerabil. Totuși, viitorul ortodoxiei se va juca fără îndoială în „cealaltă Europă“, mai ales, dar nu numai în Rusia, această parte a Vechiului Continent care constituie, cum spunea Berdiaev, un „Orient–Occident“. Biserica Ortodoxă va fi oare capabilă să facă din patrimoniul ei nu un alibi orgolios, într-un zadarnic joc de inferioritate–superioritate, ci elanul unei comuniuni necondiționate? Va putea ea să devină, alături de alte biserici, un descoperitor al izvoarelor Bisericii nedespărțite? Va ști ea, alături de alte biserici, să propună cu smerenie planetei pe cale de secularizare și de haos, această divino-umanitate eristică, sălaș al Duhului și al libertății, în care ar putea găsi sens explorările divinului și acelea ale umanului? Aici observatorul, chiar dacă este plin de simpatie, trebuie să tacă, iar credinciosul trebuie să se roage și să slujească.

BIBLIOGRAFIE

N.B. Principalele lucrări de teologie dogmatică (Bulgakov, Bobrinskoi, Losski, Meyendorff) sunt menționate în bibliografia capitolului despre creștinism.

1. PREZENTARE DE ANSAMBLU

BOULGAKOV, S., *L'Orthodoxie*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1980.
CLEMENT, O., *L 'Église Orthodoxe*, PUF, coll. „Que sais-je?“, Paris, ed. a 4-a adusă la zi, 1991.
—, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Paris, Fayard, 1976.
EVDOKIMOV, P., *L 'Orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979.
MEYENDORFF, J., *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, Le Cerf, 1975.
ROBERTI, J. (*et alii*), *Histoire de l'Église russe*, Paris, Nouvelle Cité, 1989.
—, *Les Uniates*, Paris, Le Cerf, 1992.

2. ECLESIOLOGIE, SFINTE TAINE

AFANASSIEFF, N., *L 'Église du Saint-Esprit*, Paris, Le Cerf, 1975.
SCHMEMANN, A., *L'Eucharistie, sacrement du Royaume*, Paris, Y.M.C.A. Presse/Œil, 1985.
—, *D 'eau et d'Esprit, étude liturgique du baptême*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.
ZIZIOULAS, J., *L'Être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981.

3. ASPECTELE MAJORE ALE TEOLOGIEI

BOBRINSKOY, B., *La Communion du Saint-Esprit*, Ed. de Bellefontaine, 1992.
CLÉMENT, O., *Questions sur l'homme*, Paris, Stock, 1972.
—, *Le Christ, Terre des vivants*, Ed. de Bellefontaine, 1975.
—, *Sources*, Paris, Stock, 1993.
NELLAS, P., *Le Vivant divinisé, anthropologie des Pères de l 'Église*, Paris, Le Cerf, 1989.
STĂNILOAE, D., *Le Génie de l'Orthodoxie, introduction à une dogmatique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985.
WARE, K., *Approches de Dieu dans la tradition orthodoxe*, Paris, Desclée de Brouwer, 1982.
YANNARAS, C., *La Foi vivante de l'Église*, Paris, Le Cerf, 1982.

4. LITURGHIE ȘI ICOANĂ

ANDRONIKOF, C., *Le sens de la liturgie*, Paris, Le Cerf, 1988.
EVDOKIMOV, P., *L'Art de l'icône, théologie de la beauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.
OUSPENSKY, L., *Théologie de l'icône*, Paris, Le Cerf, 1980.

5. SPIRITUALITATE

BEHR-SIGEL, E., *Le Lieu du cœur, initiation à la spiritualité de l'Église orthodoxe*, Paris, Le Cerf, 1989.
EVDOKIMOV, P., *Les Âges de la vie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980.
—, *Philocalie des Pères neptiques*, trad. și introd. de J. Touraille, Éd. de Bellefontaine, 1979–1991, 11 fascicule.
STĂNILOAE, D., *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit, Paris, Desclée de Brouwer, 19*81.

6. FILOZOFIE RELIGIOASĂ

BERDIAEV, N., *Sensul creației*, București, Humanitas, 1992.
—, *Esprit et Liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984.
BOULGAKOV, S., *La Lumière sans déclin*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1990.
SOLOVIOV, V., *Trei dialoguri despre război, progres și sfârșitul istoriei universale, cuprinzând și o scurtă povestire despre Anticrist*, București, Humanitas, 1992.
—, *Le Sens de l'amour*, Paris, Œil, 1985.

PROTESTANTISMUL

de Jean Baubérot

Protestantismul, care constituie una dintre cele trei mari ramuri ale creștinismului, a apărut în secolul al XVI-lea în Europa și s-a extins – în mod diferit – pe toate continentele. Formă religioasă foarte diversificată, acesta s-a organizat în numeroase biserici, precum și în acțiuni și mișcări la care colaborează membrii diferitelor biserici.

CÂTEVA MARI ETAPE ALE ISTORIEI SALE

În iunie 1520, bula papală *Exsurge Domine* îl somează pe călugărul Augustin Martin Luther (1483–1546), profesor pentru Sfintele Scripturi la Wittenberg, să tăgăduiască idei pe care le susținuse. Cu trei ani înainte (pe 31 octombrie 1517), Luther redactase nouăzeci și cinci de teze care criticau „virtutea" indulgențelor, vândute în beneficiul reconstrucției bisericii Sfântul Petru din Roma (și socotite ca fiind în stare să absolve de unele păcate). Cele nouăzeci și cinci de teze au fost rapid distribuite în întreaga Germanie. Roma încercase să obțină o retractare, însă în timpul dezbaterilor poziția lui Luther devenise radicală, acesta afirmând că nici papa și nici conciliul nu sunt infailibili.

Reforma

Prin bula papală, Luther este amenințat cu excomunicarea. Departe de a se supune, el arde documentul și transformă o contestație făcută în interiorul Bisericii Catolice în protest care va acționa mai departe în afara ei. Convocat, în aprilie 1521, în fața dietei de la Worms, Luther declară:

> Nu mai dau crezare nici numai papei, nici numai conciliilor. [...] Sunt legat prin textele scripturilor pe care le-am citit, iar conștiința mea este prizoniera cuvintelor Domnului. Nu pot și nici nu voiesc să retractez ceva, căci nu este nici sigur, nici cinstit să acționezi împotriva propriei conștiințe [...]. Nu pot proceda altfel, Dumnezeu să mă ajute.

În același an, 1521, la Zürich, Zwingli (1484–1531), preot și predicator al Bisericii cu un corp de canonici, renunță la pensia acordată de Roma. Doi ani mai târziu, consiliul orășenesc organizează două „dispute teologice" și adoptă un program de schimbare globală, adăugând înnoirii teologice modificări etice și sociale. În 1524, slujba este înlocuită de un cult duminical, axat pe predică, mai sărăcită decât va fi în protestantismul luteran.

În acest timp, în Germania, efervescența religioasă și politică ajunge la apogeu. Numai că Luther refuză să-și identifice cauza cu aceea a micii nobilimi (revolta cavalerilor din 1522), apoi cu cea a țăranilor (războiul țăranilor din 1524–1525, în care moare reformatorul radical Thomas Müntzer). Și dacă lucrul acesta îi decepționează pe unii, în alte părți se produc rupturi cu Roma, precum la Strasbourg, cu Martin Bucer (reforma cultului la începutul anului 1524), în ducatul Prusiei (1525) etc.

În 1526, prima dietă de la Speyer acordă principilor dreptul de liberă alegere a religiei statului lor. Decizia aceasta este repusă în cauză, trei ani mai târziu, de a doua dietă de la Speyer. Cinci principi și reprezentanții a paisprezece orașe libere protestează, de unde și numele de „protestanți" dat partizanilor Reformei.

Supuși unei presiuni politico-militare, protestanții caută o înțelegere doctrinară. În octombrie 1529, are loc la Marburg un colocviu teologic. Se ajunge la o înțelegere asupra a paisprezece puncte din cele cincisprezece puse în discuție. Dezacordul rămâne în legătură cu caracterul de sfântă taină al împărtășaniei. Există, desigur, un consens în legătură cu comuniunea sub cele două specii și respingerea doctrinei catolice a transsubstanțierii (la care puterea preotului transformă elementele materiale în trupul și sângele lui Hristos). Luther și adepții săi țin la ideea de consubstanțiere (prezența în pâine și în vin a trupului și a sângelui lui Hristos), în vreme ce Zwingli și elvețienii consideră că împărtășania este înainte de toate o aducere aminte, iar Hristos este prezent doar simbolic la aceasta (doctrina sfintelor taine). Cei din Strasbourg, în frunte cu Bucer, nu reușesc să creeze un teren de înțelegere.

Așa se face că, încă de la apariția protestantismului, se poate constata pluralitatea sa: există mai mulți reformatori și se confruntă mai multe convingeri. Există numeroase puncte de vedere comune privind bazele Reformei; este însă suficientă o singură divergență pentru a nu se ajunge la o biserică protestantă unică în fața Bisericii Catolice Romane. Pluralismul ecleziastic este rezultatul refuzului de a accepta ierarhia și al deplasării autorității de la instituție la *Biblie*. Este semnificativ faptul că prima diferențiere din sânul protestantismului se referă la o dezbatere de exegeză biblică: Luther și Zwingli nu înțeleg în același fel cuvintele lui Hristos: „Acesta este trupul meu", „Acesta este sângele meu". Acest conflict demonstrează și faptul că, dacă Luther este

primul care a îndrăznit să facă ruptura și deci el este „părintele fondator", el devine în foarte scurt timp un reformator printre alții, și nu șeful de necontestat al tuturor protestanților.

Evenimentele din 1529 constituie o etapă. Reforma nu s-a terminat. În 1536, ea capătă un suflu nou prin trecerea la protestantism a orașului Geneva, unde va fi preot Jean Calvin (1509–1564). Opera foarte importantă (teologică, ecleziologică, morală etc.) a lui Calvin va fi umbrită, în parte, de denunțul făcut împotriva lui Michel Servet, ars de viu din ordinul magistratului genevez (1553). Iar dacă pluralismul interprotestant va favoriza cu timpul instaurarea toleranței, aceasta va necesita multă vreme.

În 1555, unitatea confesională a Imperiului Germanic este în mod oficial destrămată. Reforma a triumfat în țările scandinave; un protestantism temperat, anglicanismul, se va impune dincolo de Marea Mânecii, odată cu Elisabeta I (1558–1603). De acum înainte, Biserica Apusului este scindată în mod serios.

Războiul de Treizeci de Ani

Pacea de la Augsburg (1555) s-a întemeiat pe coexistența catolicismului și protestantismului în Imperiul Roman Germanic, pe baza unității confesionale a fiecărui teritoriu (*cujus regio ejus religio*). Libera circulație a persoanelor și a bunurilor lor era totuși recunoscută (primă formă – rudimentară – de libertate religioasă). Numai că echilibrul obținut rămâne instabil.

În 1618, ostilitățile se declanșează din nou în Boemia. Cehii sunt repede înfrânți și, către anul 1620, succesele obținute de împăratul Ferdinand II amenință grav protestantismul. Gustav-Adolf, regele Suediei, modifică situația în doi ani. Armata sa, motivată de o arzătoare pietate luterană, are în rândurile ei mulți predicatori. Războiul continuă, dar aspectele confesionale ale conflictului sunt dublate de o luptă pentru hegemonia europeană, care îi aduce față în față pe habsburgi și pe bourboni. Aceștia din urmă și aliații lor suedezi preiau definitiv avantajul către 1640.

Pacea din Westfalia (1648–1649), care pune capăt acestui Război de Treizeci de Ani, comportă mai multe clauze religioase: în general, principiul *cujus regio ejus religio* a devenit mai suplu. Practica publică a confesiunii lor este recunoscută tuturor acelora al căror cult fusese stabilit în 1642. Rugăciunile particulare sunt admise, iar libertatea de emigrare este din nou recunoscută. Partidele confesionale continuă să existe în cadrul dietei imperiului. „Corpul evanghelic" (protestant) și „corpul catolic" se reunesc separat pentru unele probleme.

Germania va suporta multă vreme stigmatul acestui război. Luptele, epidemiile, strămutările de populații, subalimentarea, toate acestea i-au răpit o

treime din populație. Lucrul acesta va influența pioșenia și teologia, iar tema patimilor lui Hristos devine foarte populară în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, îndeosebi odată cu manifestarea pietismului*.

Revoluțiile din Anglia

În secolul al XVII-lea, Biserica Angliei părea a fi o biserică protestantă din punct de vedere teologic, într-un cadru ecleziastic apropiat catolicismului. Un curent puritan dorește un protestantism mai puternic. Către 1640, conflictul dintre rege și parlament duce la război civil. Cromwell înfrânge armata regalistă la Naseby (1645). În pofida opoziției puritanilor moderați, Carol I este ucis, în urma unui proces, la 30 ianuarie 1649. Această execuție constituie un act atât religios, cât și politic: a fost omorât reprezentantul vremelnic al lui Dumnezeu. Se vorbește despre „noua Reformă".

Pentru puritani, izbânda înseamnă o etapă importantă către întoarcerea lui Hristos. Până atunci, această întoarcere era considerată ca o ruptură în înlănțuirea evenimentelor umane. Acum se insistă pe o perioadă de tranziție de o mie de ani (*millenium*), în timpul căreia, în continuitate față de evoluția istorică, „adevărata Biserică" va triumfa în mod progresiv. Aceasta înseamnă o considerabilă schimbare de mentalitate: până acum norma era dată de tradiție și orice înnoire apărea ca o degradare mai mare sau mai mică a vechiului. De acum încolo își face loc ideea de progres. Istoria viitoare depinde de acțiunea prezentă: *millenium* poate fi grăbit, acesta este sensul predicilor din timpul revoluției.

Prima revoluție engleză reprezintă experiența unei societăți destul de tolerante. Sub Cromwell, timp de zece ani, tipografiile lucrau practic fără nici o cenzură. Predicatorii improvizați și itineranți nu mai sunt sancționați. Grupuri de semianalfabeți propagă idei radicale. Fervoarea religioasă se amestecă cu laicizarea: Biserica nu face parte din lumea aceasta. Excomunicarea nu trebuie să aibă consecințe civile și fiecare comunitate trebuie să aibă dreptul de a-și alege pastorul.

Teama de radicalismul ultrapuritanilor nu are nici un amestec în restaurația din 1660, care a urmat morții lui Cromwell. Dar dezvoltarea unui partid catolic la Curte, urcarea pe tron a catolicului Iacob II și revocarea Edictului de la Nantes în Franța trezesc temeri. Wilhelm de Orania debarcă în noiembrie 1688 având ca deviză: „Religia protestantă și libertățile din Anglia". Iacob II fuge. „Glorioasa Revoluție" aduce Angliei parlamentarismul și o oarecare toleranță religioasă. Există totuși și un revers al medaliei: progresiva colonizare engleză și protestantă a Irlandei.

---

* Mișcare religioasă născută în Biserica Luterană Germană în secolul al XVII-lea, punând accent pe experiența religioasă personală, ca reacție împotriva dogmatismului bisericii oficiale (n. tr.).

Edictul de la Nantes și revocarea lui

După 1562, Franța este sfâșiată de războaie religioase. Ele sunt marcate de numeroase masacre, cel mai cunoscut fiind acela din noaptea Sfântului Bartolomeu (1572). Henric IV, principe protestant convertit la catolicism (1593), pune capăt acestor războaie în 1598 prin Edictul de la Nantes, care încearcă instaurarea în Franța a unei coexistențe a religiei catolice (majoritară), a „religiei regatului" și a „religiei pretins reformate" (RPR), ai cărei membri obțin posibilitatea de a avea acces la orice funcție, o relativă libertate a cultului și locuri de refugiu unde vor dispune de o garnizoană.

În 1629, Edictul de grațiere de la Alès – publicat după cucerirea cetății La Rochelle – confirmă clauzele religioase și civile ale Edictului de la Nantes, dar suprimă „locurile de refugiu". De acum înainte, fără forță militară și politică, hughenoții depind de voința regelui de a aplica Edictul de la Nantes.

Odată cu domnia personală a lui Ludovic XIV vine și timpul persecuțiilor. Într-o perioadă de douăzeci și cinci de ani peste două sute de măsuri desființează în fapt Edictul de la Nantes. Numeroase temple sunt distruse (peste trei sferturi din acestea la sfârșitul lui 1684) și protestanții devin marginalizați, sunt hăituiți, supuși unor reprimări permanente; de exemplu: unii copii sunt răpiți spre a fi crescuți în religia catolică. Multe meserii le sunt interzise. Misiunile catolice pornesc la recucerirea teritoriilor protestante, provocând aici tot felul de incidente care să permită represalii. Se dezvoltă un climat general de ostilitate, iar numărul căsătoriilor interconfesionale, care erau destul de dese, scade brusc. O „casă financiară pentru convertiți" încearcă, fără prea mare succes, să-i momească prin câștiguri pe unii dintre protestanți.

În această perioadă, chiar dacă unii „nepăsători" adoptă efectiv „religia regelui", majoritate aprotestanților rezistă, dar în mod pasiv: comunitatea hughenotă așteaptă urcarea pe tron a unui rege mai îngăduitor.

Ludovic XIV, aflat în conflict cu papa, ține să apară drept campion al catolicismului. După o primă experiență în Poitou (1681), are loc o „mare ofensivă" în primăvara și vara anului 1685. Dragonii își pot tortura victimele în orice fel; numai să le ucidă și, teoretic, să le violeze nu le este permis. Protestanții, terorizați, semnează în masă certificate de convertire. Ludovic XIV afirmă atunci că Edictul de la Nantes nu se mai justifică și, în consecință, îl revocă prin Edictul de la Fontainebleau (17 octombrie 1685). Pastorii sunt obligați să părăsească teritoriile, ultimele temple sunt distruse. Protestanților le este interzis să emigreze. Botezul și căsătoria catolice, ungerea cu Sfântul Mir sunt de acum înainte obligatorii.

În jur de 250 000 de protestanți (dintr-un milion) părăsesc clandestin regatul, fapt ce va antrena o pierdere substanțială în anumite sectoare ale economiei (mai

mică totuși decât se afirmă uneori) și, în urma descrierii suferințelor îndurate de cei prigoniți, creșterea aversiunilor față de Franța în mai multe țări din Europa. Hughenoții refugiați vor contribui la dezvoltarea Berlinului și a Prusiei; în Olanda ei vor constitui un cerc de intelectuali, de unde se vor propaga unele idei ale Iluminismului. Cu excepția revoltei Cămășarilor (1702–1704)*, protestanții rămași în Franța par să accepte în aparență catolicismul, dar cei mai mulți practică în secret cultul familial, sunt celibatari sau trăiesc în concubinaj pentru a se sustrage de la căsătoria catolică. Încetul cu încetul, au loc adunări restrânse, clandestine, în 1715 se ține primul sinod al Bisericii Reformate clandestine. În primele două treimi ale secolului al XVIII-lea, sunt pronunțate multe condamnări la moarte, galerele și închisorile sunt pline de protestanți. Abia în 1787 un „edict de toleranță" recunoaște în fapt existența protestanților în regat, fără însă să le acorde libertatea cultului, care va fi proclamată de Revoluție (1791).

America engleză

Întemeierea simbolică a viitoarelor State Unite ale Americii are loc în 1620, odată cu sosirea „Părinților pelerini", puritani englezi refugiați în Olanda, care au trecut Atlanticul la bordul vasului *Mayflower*. În ciuda epidemiilor și a foametei, ospitalitatea indienilor îi ajută să supraviețuiască. Ei fondează orașul New Plymouth. După 1630, li se alătură un al doilea vas de emigranți puritani, mult mai numeroși, care se tem de o revenire a catolicismului în Anglia.

Pelerinii sunt animați de o utopie religioasă. Au încheiat un pact între ei, care poate fi considerat premisa unui sistem democratic. În general, se poate spune că emigrația puritană produce anumite caracteristici ale noii societăți americane. Congregația religioasă constituie centrul vieții sociale. Formată din membri „convertiți", ea își alege un pastor din rândul ei, care nu are nici un superior ierarhic.

Puritanii încearcă să justifice spolierea indienilor prezentându-i drept rămășițele unui trib pe care „demonul" l-a condus în acele locuri pentru a-l guverna fără probleme. În fine, ei se folosesc de magistratură pentru a interveni în problemele religioase (procesul de vrăjitorie de la Salem în 1692). Dar puritanismul inculcă, de asemenea, spiritul de rezistență membrilor săi care nu acceptă orice constrângere. Roger Williams (1600–1684) apără drepturile indienilor asupra pământurilor și libertatea religioasă. El întemeiază Rhode

* Nume dat calviniștilor din Ceveni care au luptat împotriva administrațiilor și armatei lui Ludovic XIV după revocarea Edictului de la Nantes. Principalii conducători au fost Jean Cavalier, care a fost supus în anul 1704, și Abraham Mazel, care a fost executat în 1710; execuția a pus capăt războiului, dar rezistența spirituală a calvinismului din Languedoc a continuat (n. tr.).

Island, leagăn al baptismului american și una dintre primele tentative de separare a Bisericii de stat. Un quaker, William Penn (1644–1718), creează Pennsylvania, unde se pot refugia mulți disidenți, ceea ce, de altfel, favorizează prosperitatea economică.

Efervescența religioasă din America engleză a scăzut încetul cu încetul, la sfârșitul secolului al XVII-lea. Pe la mijlocul secolului următor, are loc însă „Marea Deșteptare". Diferențele ecleziastice sunt atenuate, iar amestecurile etnice sunt favorizate; se construiește astfel o identitate evanghelică, element constitutiv al identității americane. Nu întâmplător conflictul cu Anglia izbucnește către 1760, când Deșteptarea a avut un impact puternic. Mulți dintre fiii predicatorilor înnoitori vor deveni purtători de cuvânt ai Revoluției Americane. Nu rareori, ei vor fi fost influențați, între timp, de Iluminismul european. Această dublă influență (protestantă și iluministă) se regăsește în Declarațiile Americane ale Drepturilor Omului care apar înaintea Declarației Franceze.

Misiunile

După unele încercări în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, misiunile protestante cunosc un adevărat avânt la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. Acest avânt este favorizat de efectele revoluției industriale care tocmai se declanșase, de manifestarea unui nou suflu al colonizării europene și de mișcarea de redeșteptare religioasă care se răspândește în mai multe biserici protestante. Iau acum ființă societăți și consilii de misiune cum ar fi: Misiunea Baptistă din Londra (1792), Societatea Misiunilor din Londra (1795), Societatea Olandeză a Misiunilor (1795), Consiliul American al Misiunilor (1810), Societatea Misiunilor de la Basel (1815), Societatea Misiunilor Evanghelice de la Paris (1822), Societatea Misiunilor de la Berlin (1824) etc. În 1900, existau peste trei sute de societăți și consilii, fapt ce evidențiază amploarea activității desfășurate și, poate, exagerata ei dispersare. Statele Unite asigurau, în 1914, aproape jumătate din cerințele de personal; în 1960, procentul a crescut la două treimi.

Misiunile protestante au încercat să pătrundă în toată lumea. Unele încercări de acest fel au fost făcute chiar în Europa, în țările latine, acolo unde protestantismul fusese învins în secolul al XVI-lea, altele în America Latină, în secolul XX, cu două valuri: unul presbiterian și congregaționist, altul de dată mai recentă, mai ales penticostal, care permite unor colectivități indiene accesul la modernitate fără a-și pierde identitatea culturală. În Asia de Sud-Est, eforturile nu au fost deloc încununate de succes. În peninsula indiană, Compania Indiilor s-a străduit să contracareze misiunea care, după părerea ei, îi leza interesele. În China, misiunea a apărut în legătură cu „tratatele inegale". În Africa și în Oceania, rezultatele au fost mai promițătoare. Astfel, în Lesotho,

în Madagascar, în Tahiti, în Noua Caledonie și în vechile teritorii germane, Camerun și Togo, s-au constituit, în secolul XX, biserici născute din misiunea protestantă franceză. Extinderea în Africa s-a datorat însă, în parte, activității africanilor înșiși.

Peste tot acțiunea de întronare a protestantismului a fost legată de o muncă pe plan educativ (școli și traduceri ale *Bibliei* în limba proprie a țării respective, de multe ori ridicând statutul limbii respective la acela de limbă scrisă), medical (simbolizată de numele lui A. Schweitzer), socio-economic (dezvoltarea exportului de materii prime pentru combaterea comerțului cu sclavi). Legăturile dintre misiune și colonizare nu pot fi negate, chiar dacă au fost însoțite de multe ori de tensiuni.

Foarte repede, activitatea misionară a pus protestantismului problema fărâmițării lui confesionale: o grijă față de unitate s-a manifestat pentru prima dată cu ocazia primei întâlniri misionare internaționale – Conferința de la Edinburgh din 1910. Atunci s-a recunoscut „necesitatea de a se implanta în fiecare țară necreștină o biserică, care să nu fie divizată". Și tot pe terenul misiunii a reînviat din când în când rivalitatea dintre catolici și protestanți, rivalitate în care au pătruns imediat factori politici și diplomatici; este cazul afacerii din Madagascar (1897), unde misiunea protestantă franceză s-a văzut suspectată de simpatie față de Anglia, putere colonială cu care era în concurență.

În zilele noastre, crearea unei instanțe cum este CEVAA (Comunitatea Evanghelică de Acțiune Apostolică), care regrupează douăzeci și cinci de biserici protestante din Africa și din Europa, stă mărturie că bisericile protestante din foste țări de misiune și bisericile bătrânului continent înțeleg să conducă împreună acțiunea lor misionară. Discuțiile purtate între bisericile occidentale și bisericile din lumea a treia au făcut ca însuși protestantismul să-și pună întrebări în legătură cu raportul nord–sud și să înainteze propuneri în vederea dezvoltării acestor relații. În plan teologic, problematica misionară tradițională a fost repusă în discuție prin apariția unor expresii teologice specifice ale lumii a treia, și anume prin crearea Asociației Ecumenice a Teologilor din Lumea a Treia la Dar es-Salaam, în 1976, care pune problema dezoccidentalizării teologiei creștine și a formulării creștinismului în alte cadre culturale.

Ecumenismul

În istoria ecumenismului[1] protestant se pot distinge două faze: aceea a ecumenismului intern și aceea a ecumenismului în sensul actual sau încercare de apropiere între creștini. Dezvoltarea mijloacelor rapide de transport, valurile migratoare de populație și afirmarea unei oarecare conștiințe mondialiste

1. Cuvântul provine dintr-un termen grecesc care înseamnă „pământ locuit".

determină, în secolul al XIX-lea, apariția internaționalelor protestante, locuri de întâlnire și de dialog între protestanții de diferite denominațiuni și din țări diferite. Să le amintim pe cele mai importante:

– Alianța Evanghelică Universală (1846), reunind protestanții care doresc menținerea credințelor fundamentale ale creștinismului și „autoritatea suverană a Scripturii“ în fața dezvoltării scientismului și ateismului;

– Uniunile Creștine ale Tinerilor (sau YMCA în engleză, 1855); în 1895, ramura ei studențească devine independentă, sub denumirea de Federația Universală a Studenților Creștini (FUACE); predominant protestantă, ea va cuprinde, cu titlu individual, catolici și ortodocși;

– Conferința Mondială a Misiunilor (Edinburgh, 1910), care stă la baza înființării Consiliului Internațional al Misiunilor.

După Primul Război Mondial, ecumenismul dobândește, încetul cu încetul, un sens nou: acela al căutării dialogului, al căutării unei apropieri între creștinii de diferite confesiuni. Pentru început, miza este următoarea: căderea Imperiului Otoman și revoluția sovietică destabilizează ortodoxia. Cine îi va atrage pe orbita sa? Unii protestanți iau inițiative, pe care Vaticanul, constrâns de propria sa concepție despre unitate, nu va reuși să le împiedice sau măcar să le contracareze. Prin urmare, el nu va putea decât să condamne ecumenismul (enciclica *Mortalium animos*, 1928).

Bisericile protestante (hegemonice și majoritare) și bisericile ortodoxe se grupează în două mișcări ecumenice. Mișcarea creștinismului practic (în engleză Life and Work, Stockholm, 1925) dorește să arate unitatea creștinilor în fapte concrete și în lupta pentru o societate mai dreaptă. Mișcarea Credință și Constituție (Faith and Order, Lausanne, 1927) abordează problemele de doctrină și de structură. În 1937–1938, cele două mișcări decid să fuzioneze și așa va lua naștere Consiliul Ecumenic al Bisericilor, constituit definitiv la Amsterdam în 1948.

Ecumenismul catolico-protestant este de dată mai recentă, chiar dacă anumite rețele și asociații (precum grupul interconfesional al cadrelor didactice Prietenia, 1927) au pregătit terenul cu mult mai înainte și chiar dacă personalități catolice și protestante (părintele Congar, pastorul Boegner) au lucrat în acest domeniu înainte ca activitatea lor să fie recunoscută oficial. Ecumenismul catolico-protestant se instituționalizează odată cu Vatican II, care, în decretul despre ecumenism din 1964, recunoaște caracterul creștin al protestantismului și încurajează continuarea dialogului.

După aceea, ecumenismul s-a dezvoltat atât la bază, cât și la nivelul teologilor și al responsabililor ecleziastici. La bază, cu întrunirile interconfesionale mixte și diferite grupuri sau mișcări în care colaborează protestanți și catolici (de exemplu, Asociația Creștinilor pentru Abolirea Torturii a fost de la început constituită pe o bază interconfesională). La preoți și la pastori, prin folosirea

aceluiași amvon în timpul Săptămânii de rugăciune pentru unitate (18–25 ianuarie); la teologi, prin dezvoltarea dialogurilor doctrinare în aparatele bisericești, cu o serioasă colaborare, în special atunci când este vorba să fie elaborat un mesaj destinat întregii societăți referitor la problemele de etică socială (rasism, drepturile omului etc.). În general, bisericile protestante și Biserica Catolică au poziții diferite nu numai în probleme ca divorțul, avortul și contracepția, ci și în problemele puse de schimbările genetice. În ultimii ani, noua centralizare operată de Roma și grija pentru identitatea protestantă au diminuat în oarecare măsură elanurile ecumenice, fără să se ajungă totuși la o discuție serioasă.

UNITATEA ȘI DIVERSITATEA FAMILIEI PROTESTANTE

Protestantismul, care încă de la început a autorizat căsătoria pastorilor, poate fi conceput ca o mare familie. Cu toate că familia aceasta are foarte multe lucruri în comun, fiecare membru al ei are particularitățile lui proprii; de altfel, există uneori certuri interne.

Reforma a proclamat trei mari cuvinte de ordine: numai Dumnezeu, numai Scriptura, numai harul. Radicalismul ei este marcat de voința de a suprima adăugirile care, după părerea adepților săi, au desfigurat de-a lungul secolelor creștinismul primar. Cu alte cuvinte, esența mișcării constă în trierea, „epurarea" creștinismului. În același timp însă, există numeroase constrângeri care duc la compromisuri. Mișcarea este deci urmată de o stabilizare, când evenimentul tinde să devină instituție, ruptura devine organizație și protestul devine putere. În timpul acestei tranziții, ceva esențial poate să rămână în stare latentă sau chiar să se piardă. De unde și cuvintele de ordine „înapoi la Reformă" sau „noua Reformă": noi disidențe, deșteptări, chiar reînnoiri teologice. Astfel, familia crește prin noii membri care au ardoarea tinereții (în secolul XX, penticostalii), dar care vor fi poate contestați, la rândul lor, într-o zi.

Marile caracteristici protestante

Protestantismul este o religie foarte bine structurată din punct de vedere intelectual. De aceea am grupat principalele sale trăsături în jurul celor trei principii ale Reformei. Trebuie să ne fie foarte clar însă că în calcul intră și multiple interferențe generale: politice, economice, culturale și chiar religioase. Faptul că nu vorbim despre acestea nu vrea să însemne că le subapreciem importanța, ci că acordăm prioritate trăsăturilor specifice. Atunci când dorești să descrii o persoană spui despre ea că este blondă, cu ochi albaștri, sau brunetă, cu ochi căprui. Ca să poată fi recunoscută, nu este nevoie să fie menționat faptul – esențial, totuși – că are două mâini și două picioare.

Numai Dumnezeu. Pe această primă afirmaţie se bazează celelalte două: Dumnezeu se face cunoscut fiecăruia numai prin Sfânta Scriptură şi nu dă mandat nici unei instituţii pentru împărţirea harului său. Pentru imensa majoritate a protestanţilor este vorba de Dumnezeu cel din Sfânta Treime (Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh).

Lipsită de orice mijloc de intermediere, Biserica nu mai are autoritatea sfinţitoare, infailibilitatea necesară pentru o astfel de autoritate. Între afirmaţia „numai Dumnezeu" şi pluralitatea bisericilor protestante există o certă afinitate. Teologia protestantă stabileşte de altfel o distincţie între Biserica vizibilă (instituţia, situată din punct de vedere istoric şi geografic) şi Biserica nevăzută (Trupul lui Hristos care este o taină a lui Dumnezeu) pentru a sublinia caracterul relativ al tuturor bisericilor existente. Totodată, nici o creatură nu poate fi obiect de rugăciune sau de adoraţie: nici Maria (care a avut şi alţi copii după Isus), nici sfinţii.

Absenţa unui mijlocitor posibil între Dumnezeu şi fiinţa umană desacralizează preoţia: numai în cazul anglicanismului, unde problema este mai complexă, există o diferenţă de funcţie, şi nu de esenţă, între pastor şi laici. Pastorul are o specializare (să anunţe Cuvântul, să administreze Sfintele Taine) care nu constituie un monopol şi pe care un laic, format în scopul acesta, o poate exercita la fel de bine (câteva biserici protestante au abolit chiar preoţia). În marea majoritate a bisericilor de astăzi, femeile pot fi pastori. În toate cazurile, funcţia aceasta poate fi îndeplinită de persoane căsătorite.

Rolul pastorului în cult nu este acelaşi cu al preotului la slujbă. Într-adevăr, slujba nu cuprinde momentul sfintei jertfe, şi deci nu este nevoie de o calitate specială a preotului care să-l facă participant la actul divin într-un mod diferit faţă de ceilalţi credincioşi. Este subliniată estomparea protagonistului uman în faţa lui „Dumnezeu singur". De aici, o mare prudenţă în folosirea formulelor de iertare şi de binecuvântare: cel care slujeşte îi invită doar pe credincioşi să primească o iertare şi o binecuvântare pe care numai Dumnezeu le poate da. De aici şi sărăcia relativă a gesturilor celui care slujeşte. Unele tradiţii protestante sunt totuşi mai apropiate de catolicism decât altele. O influenţă a ecumenismului poate uneori aduce, de asemenea, o oarecare evoluţie, apropiind liturghiile protestante de cea catolică.

Absenţa unui preot-mijlocitor marchează, de asemenea, şi conducerea ecleziastică, ce se exercită într-un mod mai degrabă colegial decât ierarhic. Acest lucru este foarte clar la bisericile fără episcopat, unde sinodul, compus din pastori şi laici, hotărăşte în legătură cu orientările care trebuie puse în practică şi se pronunţă în problemele doctrinare. Dar situaţia nu este cu mult diferită nici pentru bisericile care acceptă o formă de episcopat: autoritatea unui episcop protestant este funcţională. Ea se exercită *intra pares*.

Acest mod de organizare vrea să concretizeze o afirmație centrală a Reformei: „preoția universală a credincioșilor". Luther scria: „Fiecare om care se recunoaște creștin trebuie să fie sigur și să știe că noi suntem și preoți, adică avem aceeași putere în privința cuvântului și a tainelor." În această egalitate formală a credincioșilor, există riscul de a reproduce în sânul comunității ecleziale inegalități sociale care există în societate, luată în ansamblu. Bisericile protestante nu au știut întotdeauna să evite acest pericol, în special bisericile luterane, unde principii protestanți au jucat un rol important. O altă consecință este preoția de fapt de care se bucură de multe ori teologii. În timp ce în catolicism riscă mereu să fie supuși controlului autorităților ecleziastice, teologii critică – în protestantism – în mod aproape permanent organizarea și viața Bisericii. În această dependență a protestantismului față de teologii lui rezidă în același timp și forța (libertatea intelectuală, posibilitatea de inovare etc.), dar și fragilitatea lui (riscul unui intelectualism, vulnerabilitatea față de criza discursului teologic etc.).

Numai Scriptura. „Autoritatea suverană a Scripturii în materie de credință" este, după teologia protestantă, „principiul formal" al Reformei. Biserica, relativizată prin „Dumnezeu singur", capătă astfel legitimitate: misiunea ei constă în a propovădui Cuvântul și a administra sfintele taine, simboluri ale harului. Ea impulsionează o pietate colectivă și familială axată pe *Biblie*. Ea proclamă adevărurile esențiale ale Scripturii în „învățăturile de credință" care constituie semnul unei oarecare obiectivități ecleziale.

Dar Biserica trebuie să admită, fără încetare, și propria ei limită: cuvântul de ordine „numai Scriptura" (iar nu Scriptura și Tradiția) trimite la „numai Dumnezeu", și nu la un fel de monopol al receptării și interpretării Scripturii de către Biserică. Articolul 4 din *Mărturisirea de credință de la La Rochelle* (1571), document fondator al Bisericii reformate din Franța, este clar: Scriptura este „regula foarte sigură a credinței noastre, nu atât prin acordul comun și consimțământul Bisericii, cât prin mărturisirea și puterea de convingere interioară a Sfântului Duh" față de fiecare credincios.

Dacă autoritatea Scripturii se poate opune autorității Bisericii vizibile, acest lucru este posibil pentru că nici o supunere față de Scriptură nu se efectuează fără o hermeneutică, o interpretare (conștientă sau nu) a Scripturii. Polemiștii catolici au insistat, de-a lungul secolelor, asupra pericolelor pe care le comportă, în viziunea lor, această „lăudare exagerată a Scripturii". De fapt, dacă recunoașterea autorității Scripturii este un punct comun pentru toate tendințele protestante, interpretarea ei le îndepărtează unele de altele. Sfera de influență evanghelică (numită „fundamentalistă") insistă asupra necesității abordării *Bibliei* întru credință, văzând în aceasta, de la bun început, un ansamblu de

texte scrise în momente de inspirație, pe când sfera de influență liberală și neoliberală favorizează metodele de citire critică modernă și unele dintre acestea, în cadrul unei teologii contextuale, vor să ajungă la actualizarea acestor texte. Karl Barth (1886–1968) a propus ca *Biblia* să fie considerată în același timp și cuvânt omenesc – depinzând, în acest caz, de toate demersurile critice și științifice posibile –, și cuvânt al lui Dumnezeu – depășind în acest caz orice lectură umană. Între o sacralizare, care ar risca să o transforme într-un fel de text-relicvă, și o banalizare, care ar face din ea o carte ca toate celelalte, abordarea *Bibliei* este obiectul unei tensiuni permanente, caracteristică protestantismului.

Importanța acordată *Bibliei* este legată de privilegiul ce se dă ascultării, care înlocuiește imaginea, bănuită câteodată că ar deveni obiect de venerare ce se transformă de fapt în adorare. Acest lucru poate fi văzut în arhitectura locașului de cult (deși în foarte multe locuri vechi biserici au devenit temple): amvonul, locul unde se citește *Biblia* și se comentează prin „predică“, constituie punctul focal al spațiului. Pe masa de împărtășanie (care înlocuiește altarul) se află o *Biblie* mare. De multe ori, ea este așezată, semnificativ, la baza amvonului. Numai cuvântul biblic dă sens sfintelor taine. Nu se constată nici o demarcație între naos și strane: credincioșii se adună la un loc în strană pentru a lua Cina.

Goliciunea locașului de cult este marcată îndeosebi în tradiția reformată și în sfera de influență evanghelică. Crucea este neornamentată. Tradițiile anglicană și luterană admit mai multe elemente vizibile – începând cu crucifixul, care corespunde, la luterani, unei pietăți ce insistă pe suferințele lui Hristos (de aici, importanța sărbătorii Vinerii Sfinte).

Cu cât universul protestant este mai sobru, cu atât atașamentul față de *Biblie* este mai intens. Dacă în catolicism sfințenia este risipită într-o multitudine de obiecte, în protestantism se operează o centralizare a sacralității care de fapt îi este favorabilă. Sacralitatea este „Cartea“ prin excelență. Institutele și societățile biblice se vor înmulți și vor căpăta o extindere mondială în secolul al XIX-lea, pornind tocmai de la cercurile puritane, pietiste și evanghelice. Numeroase limbi ale unor țări din Africa, Asia și Oceania ajung la stadiul de limbi scrise datorită traducerilor *Bibliei* întreprinse de misionarii protestanți.

Totuși, în ansamblul său, protestantismul dorește să se adreseze și inimii credincioșilor. Reforma a făcut din cântul religios unul din mijloacele de exprimare privilegiate, instrument al unei participări mai active a credincioșilor la desfășurarea slujbei. Referințele la cântări constituie principalul fundament al cantatelor și al compozițiilor pentru orgă ale lui J.S. Bach (1685–1750), care marchează apogeul artei muzicale luterane. Anglicanismul a primit foarte bine marile opere religioase, precum *Messia* de Händel. Tradiția reformată favorizează cântarea Psalmilor. În secolele al XIX-lea și XX, sub sfera de

influență a redeșteptărilor, în comunitățile protestante negre americane se constituie un nou stil de expresivitate muzicală și religioasă: *negro-spirituals* și *gospel songs*. Cultul penticostal este conceput din alternări între numeroase cântări și luări de cuvânt spontane. Astfel, merge mână în mână un anumit fundamentalism biblic cu o căldură comunicativă și o pietate încărcată emoțional.

Numai harul. Principiului formal al autorității suverane a Scripturii îi corespunde un principiu material, acela al justificării prin credință, obținută numai prin harul lui Dumnezeu. Pentru Reformă, justificarea este mai puțin un conținut al unor credințe printre altele, cât mai degrabă un mod fundamental de a crede: este „stăpânul și prințul, domnul, conducătorul și judecătorul oricărei doctrine, el apără și domină întreaga învățătură a Bisericii și înalță conștiința noastră în fața lui Dumnezeu. Fără acest articol, lumea nu este decât moarte și întuneric“ (Luther). În această perspectivă, creștinul este în același timp și drept, și păcătos (*simul justus et peccator*). În întregime justificat, pentru că, în Hristos, Dumnezeu ia asupra lui păcatele, moartea și iadul. Totdeauna păcătos, pentru că pofta nepotolită de rău rămâne în el.

Credința care primește darul nemeritat al lui Dumnezeu este, desigur, izvor de iubire. Dacă este iluzoriu, în această perspectivă, să se creadă că există posibilitatea apropierii de cer prin acțiuni pioase (posturi, pelerinaje, acțiuni caritabile etc.), creștinul trebuie „să fie într-un fel un Hristos pentru aproapele lui, așa cum acesta s-a oferit drept jertfă pentru el“, și să desăvârșească ceea ce i se pare „necesar, favorabil și folositor pentru aproapele său“ (*Tratat despre libertatea creștină*). Dar Luther consideră că, orice ar face, ființa umană are nevoie de mântuire prin binecuvântare. Acțiunile sale sunt marcate de o tară indelebilă: atunci când vrea să-i slujească pe ceilalți, el se slujește de aceștia în scopuri personale. Comentând Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, Luther declară: „Nimeni nu este drept. Unii nu sunt așa din cauza abandonului și a omisiunilor. Alții, pentru că întrec măsura și fac prea multă dreptate. Aceștia sunt mult prea drepți. Deci nu sunt drepți.“

A proclama astăzi pentru un protestant „numai credința“ înseamnă să afirmi totala pasivitate a ființei umane (creștinul ca individ și comunitatea credincioșilor numită Biserică) în mântuire. Refuzul despre care am vorbit deja: refuzul unei diferențe de esență între laici și clerici, refuzul jertfei din timpul slujbei, refuzul ca nici o ființă să nu poată arăta calea spre cer și să poată primi rugăciuni (nici sfinții și nici Maria) sunt strâns legate de această afirmație centrală a protestantismului.

La fel stau lucrurile în ceea ce privește concepția protestantă referitoare la sfintele taine: Reforma s-a opus unei concepții obiectiviste a sfintelor taine, care are tendința să facă din împărtășirea cu ele un mijloc de izbăvire. După

ea, sfintele taine sunt simboluri ale harului dumnezeiesc și deci nu pot avea valoare decât dacă sunt primite cu credință.

Totuși, în sânul anglicanismului și luteranismului se manifestă o tendință care, vrând să obțină de la Biserica Catolică posibilitatea unei intercomuniuni, dezvoltă o concepție axată mai mult pe sfintele taine.

Protestanții recunosc două taine: botezul, care nu este un mijloc de mântuire – de aceea, încă din secolul al XVI-lea, el nu se mai făcea imediat după naștere –, ci simbolul prin care se intră într-un legământ cu Dumnezeu; Cina, care nu este o jertfă oferită de Biserică (în felul acesta putând să participe la lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu), ci o ceremonie în care Hristos invită („Faceți aceasta în amintirea Mea“) și se dă el însuși credincioșilor. Unii luterani consideră drept taină și pocăința, și iertarea păcatelor, ca și hirotonirea pastorilor.

Afirmarea pasivității ființei umane în legătură cu mântuirea ei a mers împreună cu un activism religios secular bazat pe refuzul unei duble morale: aceea a monahului care caută să se supună cerințelor evanghelice prin exercițiul renunțării de sine în afara lumii și aceea a laicului având prescripții mai puțin severe, legate de „morala naturală“. Faptele nemaiputând concura la mântuire, morala este considerată înainte de toate drept o mărturie a recunoștinței prin care fiecare creștin este chemat să răspundă îndreptării sale prin „aducerea oamenilor pe calea mântuirii“. Aspectul acesta pe care îl întâlnim în special la Calvin, a fost dezvoltat de Wesley, cu riscul de a recatoliciza parțial protestantismul, după cum se vor exprima adversarii lui.

În toate cazurile, morala apare fundamental teologică. Acest aspect caracterizează chiar și protestantismul modernist al secolului al XIX-lea, marcat de gândirea lui Kant (filozof și protestant provenit din pietism), la care responsabilitatea morală devine chiar locul experienței caracterului finit al existenței umane și al libertății ființei umane.

Unul dintre domeniile cele mai vizibile ale schimbării a fost morala sexuală și conjugală. Reforma a revalorificat căsătoria și a privit cu neîncredere celibatul consfințit. Dumnezeu a creat ființa umană sexuată. Dar sexualitatea nu este rea, ea comportă o putere explozivă care trebuie disciplinată. Ruptura nu se face între sexualitate și castitate, ci între sexualitatea poftei lacome și sexualitatea dragostei. Se înțelege de ce protestantismul a putut fi acuzat de laxism (el slăbește, se spune, frâna morală pe care o reprezintă frica de a se pierde, de a se damna), cât și de rigorism și de îngustime (se consideră că el impune adepților săi o autodisciplină care se referă la fleacuri, care insensibilizează). Aceste două riscuri există cu adevărat atunci când radicalitatea afirmațiilor Reformei se confruntă cu complexitatea inextricabilă a existenței umane.

Caracteristici ale moralei protestante se regăsesc până și în problemele etice cele mai noi, precum acelea ale bioeticii. În contrast cu tendința condamnării

manifestate de Roma, Federația Protestantă din Franța a publicat „elemente de reflecție" despre „biologie și etică" ce încearcă să împace „promisiunea [biblică] de dominare a naturii" cu „punerea în gardă [tot biblică] împotriva poftei nesăbuite de atotputernicie". Și aici regăsim atât forța, cât și fragilitatea protestantismului: pe de o parte, acceptarea teologică a modernității, pe de altă parte, luarea unei poziții nuanțate care cu greu poate să ducă la o vizibilitate socială într-o societate dominată de spectacularul mediatic.

Principalele componente ale protestantismului

Protestantismul apare adesea ca un fel de labirint pentru care ar trebui să dispunem de un fir al Ariadnei. Iată deci câteva indicații referitoare la principalele biserici care îl compun, o mișcare foarte cunoscută (Armata Salvării), cele două tendințe teologice cele mai răspândite în cadrul bisericilor și al mișcărilor și, în sfârșit, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, structură federală care adună la un loc majoritatea bisericilor protestante și ortodoxe. La lectura rândurilor care urmează, cititorul nu trebuie să uite că există o anumită întrepătrundere între diferitele componente ale protestantismului.

Adventismul de ziua a șaptea. Întemeiat de Ellen Gould Hamon (Mme White, 1827–1915), care susținea că a primit din cer explicarea textelor biblice și insista pe apropiata întoarcere a lui Isus, adventismul de ziua a șaptea este o biserică ce practică botezul adulților prin imersiune. Autoritatea *Bibliei*, interpretată într-un mod mai degrabă fundamentalist[2], respectul pentru odihna din ziua de sabat (sâmbăta), obligativitatea plății dijmei și insistența pe profețiile biblice sunt caracteristicile doctrinei sale. Adventiștii sunt în număr de cinci milioane de adulți botezați, la care trebuie adăugați copiii și simpatizanții.

Adventiștii propovăduiesc o reformă sanitară prin igienă, alimentație echilibrată, abținerea de la consumul de alcool și tutun. Acțiunile care se inspiră din aceste principii au o influență sigură și se remarcă în acest sens eficiența lor în rândurile tinerilor consumatori de droguri. Asociația Internațională pentru Apărarea Libertății Religioase, de inspirație adventistă, grupează personalități de confesiuni diferite.

Anglicanismul. Această formă temperată de protestantism a luat ființă în mai multe etape. Cea mai cunoscută este desprinderea lui Henric III de Roma în urma refuzului papei de a-i anula căsătoria. Actul de supremație (1534) îl proclamă pe rege drept „șef suprem" al Bisericii Angliei. Sub Eduard VI, anglicanismul se apropie foarte mult de protestantism, datorită influenței reformatorului din Strasbourg, Martin Bucer (1552). Elisabeta I moderează

2. *Cf.* pp. 78 și urm.

însă această evoluție prin *Prayer Book*, care a apărut în anul 1559, *Credo* din 1571 și prin *39 Articles*, care sunt, chiar și astăzi, platforma doctrinală a Bisericii Angliei. Scriptura este proclamată totuși unica autoritate în materie de credință, botezul și Cina sunt singurele taine, celibatul ecleziastic este abolit. Orientarea teologică este mai degrabă calvinistă, dar anumite elemente catolice supraviețuiesc în liturghie și este păstrat principiul episcopal.

Biserica Angliei, biserică pluralistă, comportă trei curente principale:

– High Church (sau anglocatolicismul) valorifică tradiția vechii Biserici, insistă asupra importanței episcopatului și a succesiunii apostolice, apără ornamentele liturgice, precum și folosirea elementelor care apropie anglicanismul de catolicism. Vitalitatea acestei High Church provine în parte din Mișcarea de la Oxford, inițiată de John Keble (1792–1866) și John Newman (1801–1890) înainte ca acesta din urmă să se convertească la catolicism;

– Low Church insistă, dimpotrivă, asupra faptului că anglicanismul provine din Reformă. Această biserică are o concepție mai funcțională despre episcopat, dorește o liturghie simplă și sobră și își arată adesea suspiciunea față de încercările de apropiere cu Roma. Marcată de puritanism, apoi de Deșteptarea din secolul al XIX-lea, Low Church este evanghelică din punct de vedere teologic (*evangelical*) și insistă asupra autorității *Bibliei*;

– Broad Church apără și ea o concepție protestantă a preoției, dar reprezintă mai curând o sferă de influență liberală care, începând cu secolul al XIX-lea, a acceptat cu brațele deschise metodele științifice și critice de exegeză biblică.

Curente identice se întâlnesc în Protestant Episcopal Church, care grupează credincioșii Comuniunii Anglicane din Statele Unite. De notat că laicii, ca și clerul, îi aleg pe episcopii acestei biserici care își recrutează de foarte multe ori membrii din clasele înalte ale societății americane. Biserici anglicane există de asemenea în Africa de Sud (cu episcopul Desmond Tutu, Premiul Nobel pentru pace în 1984), în Australia, în Canada, în Noua Zeelandă etc. În general, aceste biserici admit în zilele noastre femeile în rândul clerului și chiar, în Statele Unite, în episcopat.

Aceste diferite biserici fac parte din Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Episcopii lor se întâlnesc din zece în zece ani la Conferința de la Lambeth. În general, ele dau dovadă de un anume pragmatism. Poziția lor le asigură uneori un rol principal în dialogul ecumenic. Numărul anglicanilor este evaluat la ora actuală la circa cincizeci de milioane în lumea întreagă.

Armata Salvării. Creată de pastorul William Booth (1829–1912), în urma unei campanii de evanghelizare în cartierele mizerabile din partea de est a Londrei, Armata Salvării nu este o biserică. Ea invită persoanele cu care intră în legătură să se adreseze oricărei biserici protestante pe care o aleg. Provenită

din metodism, împărtășește convingerile fundamentale ale acestuia și, ca și el, insistă pe necesitatea sanctificării.

Obiectivul ei este mai întâi lupta împotriva flagelurilor sociale (sărăcie, alcoolism, prostituție, droguri). Armata Salvării, care se îngrijește în mod deosebit de cei abandonați și de neadaptați, caută să le procure un minimum de confort material, demnitatea morală, apoi să-i aducă în fața alegerii Evangheliei, activitate progresivă reflectată de cuvântul de ordine: „Supă, săpun, mântuire". Armata Salvării se ocupă deci de acțiuni sociale de mare amploare: spitale, aziluri de bătrâni, case de sănătate pentru copii, centre polivalente, cămine etc. Ea numără douăzeci și cinci de mii de „ofițeri" (cu normă întreagă), șaizeci de mii de funcționari și trei milioane de „soldați" (cu jumătate de normă), care lucrează în optzeci și trei de țări.

Baptismul. Bisericile baptiste se bazează pe o concepție asupra botezului care îl apropie de „profesiunea personală de credință". Un baptist este, în această perspectivă, un adult care s-a convertit la Isus Hristos (convertirea aceasta fiind necesară chiar dacă acesta s-a născut într-un mediu creștin). Botezul este practicat în general prin imersiune.

Fondatorul primei adunări baptiste este englezul John Smyth (mort în 1612). *Pilgrim Fathers*, care au debarcat în America, erau în parte baptiști, așa cum a fost Roger Williams (1600–1684), pastor, întemeietorul coloniei Rhode Island, unde au fost instaurate libertatea religioasă și separarea bisericilor de stat.

Astăzi bisericile baptiste sunt de tendință evanghelică (*evangelical*) și oferă o interpretare a *Bibliei* considerată de multe ori fundamentalistă. Numeric, ele reprezintă prima denominațiune protestantă din Statele Unite, având în sânul ei mulți negri, cum a fost pastorul Martin Luther King (1926–1968), Premiul Nobel pentru pace în 1964, acordat pentru lupta nonviolentă în favoarea drepturilor cetățeanului. Fostul președinte Jimmy Carter este un predicator laic baptist foarte activ. Actualul președinte Bill Clinton este, de asemenea, membru al Bisericii Baptiste. În fosta URSS și în multe țări din Africa, baptismul este foarte activ.

Bisericile baptiste sunt biserici protestante de tip congregaționalist. Pentru ele, biserica locală este expresia necesară și suficientă a Bisericii vizibile într-un loc dat. Fiecare biserică locală se conduce singură. Dar, chiar de la începuturile baptismului, între diferitele biserici locale existau relații de prietenie. Dezvoltarea mijloacelor de transport și de comunicare rapide au favorizat crearea unor uniuni de biserici care, fără a constitui o instanță normativă, fac posibilă structurarea unei vieți în comun. Crearea, în 1905, a Alianței Baptiste Mondiale (ABM) merge în același sens, dar la nivel internațional. Aceasta facilitează relațiile de frățietate dintre diferitele biserici baptiste și le oferă un loc

comun de exprimare. Jimmy Carter este președintele Comisiei Drepturilor Omului în cadrul Alianței Baptiste Mondiale.

Astăzi la ABM sunt afiliate o sută treizeci și patru de uniuni sau federații de biserici baptiste din circa nouăzeci de țări. Aceasta înseamnă în jur de treizeci și trei de milioane de membri baptiști adulți. Pentru a înțelege mai bine influența baptismului, ar trebui să mai adăugăm la această cifră și numărul copiilor și al persoanelor adulte care participă, de multe ori în mod regulat, la viața unei comunități baptiste, fără să fi fost totuși botezați la vârsta adultă.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB). CEB, al cărui sediu se află la Geneva, se dorește „o uniune frățească de Biserici care Îl mărturisesc pe Isus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor după Sfânta Scriptură și se străduiesc să răspundă împreună comunei lor vocații pentru slava singurului Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh". În fapt, CEB grupează cea mai mare parte a bisericilor altele decât Biserica Catolică Romană, adică un ansamblu de aproximativ trei sute de biserici care există în mai mult de o sută de țări, sau aproape cinci sute de milioane de creștini. Totuși, anumite biserici evanghelice nu sunt membre ale CEB.

După Conciliul Vatican II, contactele cu Biserica Catolică sunt permanente. A fost constituit un grup mixt de lucru format din paisprezece persoane, dar speranțele unora ca Biserica Catolică să adere la CEB nu par să se realizeze prea curând.

Evangheliștii. Termenul acesta, în limba germană (*evangelisch*), este practic sinonim cu „protestant". În engleză (*evangelical*) desemnează, dimpotrivă, o orientare teologică și spirituală determinantă, care a luat ființa din mișcările de deșteptare din secolele al XVIII-lea, al XIX-lea și XX.

Evangheliștii se străduiesc să păstreze o credință creștină integrală, subliniind omogenitatea textelor biblice (absența, la ele, a erorii în materie de credință) a unora dintre acestea (dar nu a tuturor, dându-le o lectură mai degrabă literală). O componentă pietistă insistă asupra necesității convertirii și profesiunii de credință personale (împotriva oricărui creștinism datorat unui conformism social). O componentă harismatică pune accentul pe darurile Duhului Sfânt. Toți au în general o ardoare evanghelizatoare și, uneori, un anume dinamism social. Se opun astfel, de multe ori, „laxismului" moral. În sfârșit, ei se opun cu ostilitate, din principiu, oricărui regim clerical și au o concepție foarte protestantă referitoare la funcția pastorală, unii chiar mergând până la a o refuza categoric.

Liberalismul. Termenul acesta desemnează o sferă de influență teologică; începând mai ales din secolul al XIX-lea, în urma dezvoltării criticii biblice, liberalismul se recunoaște în câteva principii fundamentale: relativizarea

formulelor doctrinare; neîncrederea față de instituția ecleziastică și de pretențiile ei normative; deschiderea față de cultură și căutarea unor puncte de sprijin din aria cunoștințelor profane; acceptarea pozitivă a criticii biblice; privilegiul acordat sentimentului religios și consecințelor morale ale credinței.

Curente liberale se întâlnesc atât în bisericile luterane, cât și în cele reformate sau anglicane. Bisericile cu tendință „evanghelică" sunt, dimpotrivă, în opoziție sau rezervate față de liberalism, cu toate că uneori unii dintre membrii acestora se dovedesc a fi receptivi la influența sa. Dacă vrem să rezumăm liberalismul (și neo-liberalismul) într-o formulă, putem spune că el se dorește a fi un însoțitor teologic al modernității și al culturilor (teologii numite „contextuale").

Luteranismul. Bisericile luterane datează de la începutul Reformei și principiile lor centrale sunt acelea care constituie marile doctrine ale protestantismului: autoritatea suverană a *Bibliei*, îndreptarea prin credință, sacerdoțiul universal al credincioșilor etc. Totuși, textul simbolic cel mai important al luteranismului nu a fost redactat chiar de Luther, ci de prietenul și discipolul acestuia Philipp Melanchthon (1497–1560): *Confesiunea de la Augsburg* (1530). Pe de altă parte, luteranismul a încredințat principilor organizarea bisericilor și un anume rol de supraveghetori. Doctrina celor „două domnii" (spirituală și vremelnică) insista pe autonomia vremelnicului. Aceasta a fost un factor de laicizare și de modernizare, dar, de multe ori în cursul istoriei, ea a dus la o atitudine mai degrabă pasivă a luteranilor în fața puterilor politice.

În general, luteranii au o credință mai sensibilă decât reformații (rolul pedagogic al imaginii este admis) și liturghia lor este mai puțin sărăcăcioasă. Principalul subiect al dezbaterilor dintre cele două biserici a fost Cina cea de Taină: pentru luterani, pâinea și vinul rămân pâine și vin, fiind în același timp realmente trupul și sângele lui Hristos (doctrina consubstanțialității). În 1973 s-a realizat totuși un acord.

În lumea întreagă sunt aproximativ șaptezeci de milioane de luterani, în special în Germania și în țările scandinave, dar și în Statele Unite (opt milioane) și în mai multe dintre țările Africii (patru milioane). Marea majoritate a bisericilor lor sunt grupate în Federația Luterană Mondială, creată în anul 1947, care coordonează activitățile acestora, întreține dialogul cu celelalte biserici protestante, dar și cu bisericile ortodoxe și cu Biserica Catolică.

Menonismul. Termenul „menonism" vine de la Menno Simons (1496–1561), preot olandez trecut la Reformă, care a reorganizat grupuri radicale, calificate în general atunci ca anabaptiste (rebotezații) pentru că erau împotriva botezului copiilor. Acești anabaptiști, adesea pacifiști, uneori violenți, le-au reproșat

adepților oficiali ai Reformei că sunt prea înfeudați puterii vremelnice. Ei refuzau orice jurământ (de unde și acuza de „pericol social“) și voiau să se retragă din lume pentru a crea comunități „de creștini regenerați“. Au suferit multe persecuții, în diferite etape, din partea catolicilor și a celorlalți protestanți.

Cea mai mare parte a menoniților s-au grupat în comunități agricole în țările în care au fost tolerați încetul cu încetul. Autodisciplina le-a permis de multe ori să fie prosperi. Ei sunt, în multe cazuri, militanți pacifiști foarte activi.

Metodismul. Provenit din Biserica Anglicană, metodismul a fost fondat de John Wesley (1738–1791), care, vrând să promoveze „religia inimii“, a insistat asupra necesității trecerii prin experiența convertirii și a demonstrării „noii nașteri“ printr-o sanctificare progresivă. Wesley a adus, de asemenea, o reîmprospătare a evanghelizării, mergând să propovăduiască în afara parohiilor, în locurile de muncă și pe la locuințele populației. Metodismul se caracterizează printr-o organizare unde celula de bază este „clasa“, care grupează circa cincisprezece persoane. A vrut să păstreze regimul episcopal, ceea ce a dus la apariția disidenților în sânul său. Metodismul a fost foarte activ în Statele Unite: *negro-spirituals* și marile adunări religioase, *camp-meetings*, au fost creații ale metodismului, care a dezvoltat foarte devreme metode moderne de evanghelizare.

Astăzi, sunt în jur de patruzeci de milioane de metodiști în lume. Ei susțin adesea încercări de regrupare interprotestantă (în special în Canada, în India de Sud). În Marea Britanie, Biserica Angliei este interlocutoarea lor privilegiată, dar ei păstrează o bază mai populară decât aceasta din urmă.

Penticostalii. Penticostalismul a apărut chiar la începutul secolului. În fața liberalismului, el caută să mențină credințe tradiționale, ținând cont, în felul lui, de noua mentalitate științifică: datorită Botezului cu Sfântul Duh, Dumnezeu acordă în mod vizibil, în această perspectivă, ceea ce a promis în *Biblie*: daruri, o putere care vindecă bolnavii, eliberează din puterea „demonilor“, transformă viața oamenilor. De acum, reflecția intelectuală și științifică, în mod voit critică față de religie, se află ea însăși contestată de ceea ce ar putea constitui dovezile experimentale ale lucrării divine. De altfel, și cei rămași în afara intelectualizării pot să facă profeții, să vorbească în limbi, să construiască comunitatea.

Adunările penticostale sunt foarte autonome unele față de altele: de unde și creșterea tot mai mare a numărului bisericilor pe care marele public, câteodată chiar și creștinii, le califică drept „secte“. În funcție de adunări, asistăm la o mare efervescență sau la o dozare între libertatea Duhului, care se poate exprima în fiecare credincios, și o menținere a rolului de pastor, care ține în loc această efervescență ca să nu meargă prea departe. Referirea la textul biblic (interpretat adesea în manieră fundamentalistă) permite canalizarea și

înțelegerea glosolaliei (vorbirea în limbi), a minunilor, a vindecărilor și, într-un mod mai general, a manifestărilor de ordin harismatic.

Penticostalismul s-a dezvoltat puternic în anii din urmă în diferite regiuni ale lumii (Coreea etc.), în special în America Latină. Partizanii săi se vor a fi artizanii unei noi Reforme. El poate să reproducă foarte bine valorile unei societăți dominante într-un mod mai degrabă conservator, cât și să răspundă cerințelor religioase și culturale ale păturilor inferioare și mediu-inferioare (mai ales indiene) și astfel să vehiculeze un protest social. Aflat într-o rapidă creștere, numărul penticostalilor este greu de estimat. Unele statistici recente îi evaluează la șaizeci de milioane.

Prezbiterianismul (și tradiția reformată). Bisericile prezbiteriene (termen anglo-saxon) și reformate (termen folosit în Europa Occidentală) reprezintă o descendență pornind de la reformatorul Jean Calvin (1509–1564). Marile lor afirmații teologice sunt identice cu acelea ale bisericilor luterane, dar ele consideră că, în timpul Cinei celei de Taină, prezența reală a lui Hristos în elementele pâine și vin este o prezență spirituală. Ea are loc prin intermediul Duhului Sfânt, și nu printr-o transformare a elementelor pâine și vin. Din punct de vedere istoric, acesta a fost un subiect de conflict, dar, în anul 1973, înțelegerea de la Leuenberg, ratificată de majoritatea bisericilor celor două tradiții, a recunoscut deplina comuniune eclezială între luterani și reformați.

Calvinismul se distinge prin accentul pus pe slava lui Dumnezeu, care a fost tradusă, în secolul al XVI-lea, prin doctrina predestinării fiecărei ființe umane dintotdeauna fie la mântuire, fie la blestem. Această doctrină a fost de multe ori un element de rezistență: predestinarea făcându-l pe fiecare liber față de orice lucru sau de orice autoritate din moment ce destinul lui religios era în mâinile lui Dumnezeu singur. Ea a fost contestată totuși, mai ales începând cu secolul al XVII-lea, ca opunându-se libertății omului, de tendința arminiană[3], mai întâi condamnată și apoi tolerată. Astăzi, bisericile presbiteriene și reformate sunt în general pluraliste și cuprind evanghelici, liberali și membri ai altor tendințe teologice.

Arătând că totul trebuie să ducă la slava lui Dumnezeu, calvinismul a înlesnit spiritul de inițiativă, conduita metodică, hărnicia în muncă. El a fost mai atent decât luteranismul la problemele cetății și a favorizat, în special prin aripa sa puritană, înflorirea și dezvoltarea democrației. Dar înclinația unor membri ai săi de a se considera „poporul ales“ a produs și un dispreț rasial (față de indienii din America de Nord, în special), chiar discriminare (Africa de Sud).

3. De la numele lui J. Arminius (1560–1609), care a identificat predestinarea cu precunoașterea lui Dumnezeu și a susținut că mântuirea este oferită tuturor oamenilor, aceștia fiind liberi să o accepte sau să o refuze.

Organizarea prezbitero-sinodală constă într-o ierarhie de instanțe colective (consiliul prezbiterian la scara parohiei, apoi conciliile) care asociază laici și pastori la conducerea bisericilor.

Membrii acestei tradiții sunt evaluați la un număr de douăzeci și patru de milioane (din care jumătate trăiesc în lumea a treia). Cele mai multe dintre biserici (o sută cincizeci și șapte) sunt grupate în Alianța Reformată Mondială, creată la Londra în anul 1875.

Quakerii. În timpul evenimentelor din Anglia, în secolul al XVII-lea, George Fox (1624–1691) a afirmat că același Duh care i-a inspirat pe alcătuitorii *Bibliei* putea da fiecăruia o „strălucire dumnezeiască“, pe care o meditație în liniște și o viață conformă cu Evanghelia ar putea-o descoperi. Discipolii lui au fost calificați drept *quakeri* („tremurici“). Termenul s-a păstrat, cu toate că în mod oficial trebuie să se vorbească despre Societatea Prietenilor.

Quakerii au împins la maximum austeritatea cultului protestant și au refuzat jurământul și folosirea armelor. Persecutați la început, ei s-au dezvoltat datorită lui William Penn, întemeietorul Pennsylvaniei, unde au instaurat o toleranță cvasiabsolută și unde au primit numeroși disidenți. Quakerii sunt cunoscuți astăzi în special prin operele lor filantropice și prin activitățile lor în folosul victimelor de război și pentru instaurarea păcii.

BIBLIOGRAFIE

BAUBÉROT, J., *Le Retour des huguenots*, Paris, Le Cerf, 1985.

—, *Le Protestantisme doit-il mourir?*, Paris, Le Seuil, 1988.

—, *Hisioire desprotestants*, Paris, PUF, coll. „Que sais-je?“ nr. 427, ed. a 3-a, 1993.

DELUMEAU, J., *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, reed., 1991.

ENCREVÉ, A., *Les Protestants en France de 1800 à nos jours*, Paris, Stock, 1985.

LABROUSSE, E., *Une Foi, une loi, un roi: la révolution de l'Édit de Nantes*, Paris–Geneva, Payot–Labor et Fides, 1985.

LÉONARD, E.G., *Histoire générale du protestantisme*, 3 vol., Paris, PUF, reed., 1985.

LIENHARD, W., *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Geneva, Labor et Fides, reed., 1991.

WENDEL, F., *Calvin*, Geneva, Labor et Fides, reed., 1985.

WILLAIME, J.-P., *Profession pasteur*, Geneva, Labor et Fides, 1986.

—, *La Précarité protestante, sociologie du protestantisme contemporain*, Geneva, Labor et Fides, 1992.

ZARNT, H., *Aux prises avec Dieu, la théologie protestante au XX[e] siècle*, Paris, Le Cerf, 1969.

N.B. Edițiile Labor et Fides sunt difuzate în Franța prin Editura Le Cerf.

IUDAISMUL

de Maurice-Ruben Hayoun

După năruirea zidurilor ghetourilor, poporul evreu s-a schimbat; practica religiei sale a suferit și ea schimbări. Au dispărut cu totul câteva rituri, îndeosebi cele privitoare la îmbrăcăminte. În Maroc sau în alte regiuni din Africa de Nord evreii au trecut la îmbrăcămintea europeană; cu rare excepții, evreii de origine poloneză sau cei din Răsăritul Europei au renunțat și ei la caftan și la acel *streimel* cu boruri late. Și alte practici sunt tot mai puțin respectate: de pildă, nu mai sunt prea mulți evrei care să mănânce doar *cașer*. Dar, deși iudaismul s-a schimbat necontenit, el și-a rămas credincios sieși încă din epoca *Talmudului* și până în zilele noastre; afirmația aceasta este valabilă și pentru Leo Baeck (mort în 1956), ultimul mare rabin european, care a fost silit să conducă *Reichsvertretung der Juden* și care astfel a pecetluit destinul a peste un mileniu de viață evreiască în Europa.

Conștiința de a aparține unui popor unic și unit a îngăduit o anumită omogenitate în iudaism de-a lungul veacurilor. Desigur, au existat divergențe liturgice; ele există și în prezent, fără a pune totuși sub semnul întrebării unitatea lui fundamentală. În această continuitate, un rol de seamă l-a jucat tradiția (*masoret*). *Talmudul* punea deja eterna întrebare: „*Minalan* [sau *me ain lanu*]?" De unde am primit aceasta sau aceea? Cu alte cuvinte: avem vreo tradiție privitoare la această sau aceste problemă(e)? Majoritatea discuțiilor talmudice se articulează în jurul textelor Revelației. Dar această neîncetată trimitere la surse nu explică totul. Dacă unicul mobil al tradiției ar fi fost ca ea să se asigure mereu că nu se abate de la textul revelat, ea n-ar fi fost niciodată în stare să evite sclerozarea. În realitate, dorindu-se fidelă autorităților trecutului, tradiția voia totodată să fie plină de viață și și-a păstrat de-a lungul veacurilor capacitatea de a inova: în istoria religioasă și intelectuală a iudaismului există deci un *continuum*.

Cel mai bun exemplu al acestei formidabile capacități novatoare din sânul iudaismului ni-l oferă exegeza biblică, așa cum a fost ea practicată de elitele evreiești. Oamenii *Talmudului* au elaborat de-a lungul secolelor o hermeneutică proprie, care a fost consemnată din perioada în care a apărut creștinismul și până când s-a încheiat compilarea literaturii tradiționale. Dacă se simțea vreodată nevoia de înnoire sau dacă o comunitate era confruntată cu vreo problemă nouă,

evreii schimbau între ei *responsa*. Iar atunci când natura dezbaterii culturale și ideologice s-a modificat cu totul, adică atunci când spiritul uman a început, cu timiditate, să se elibereze de exclusivismul Revelației, gânditorii de seamă ai iudaismului s-au pus de fiecare dată de acord. Astfel, în secolul al X-lea, Saadia Gaon a scris prima lucrare de teologie a iudaismului rabinic, *Cartea credințelor și a părerilor* (în arabă *Kitab al-Amanat wal-l'tiqadat*, în ebraică *Sefer emunot wede'ot*): el nu s-a mai inspirat exclusiv din sursele rabinice străvechi, ci și din ideile filozofilor contemporani, pe care căuta să le pună de acord cu ceea ce considera că este esența iudaismului.

Această chestiune a esenței străbate ca un fir roșu mai mult de un mileniu de viață intelectuală evreiască, de la Saadia și până la Leo Baeck, care a scris, la începutul acestui secol, lucrarea *Wesen des Judentums* (*Esența iudaismului*). Această lucrare a avut un succes considerabil; ea este reeditată chiar și în zilele noastre. Așa cum Saadia împrumuta mult din ideile timpului său și cu deosebire din teologia rațională a islamului medieval, Leo Baeck a luat și el poziție în marile dezbateri filozofico-religioase. Cu câteva veacuri mai înainte, Moise Maimonide se străduise deja să elaboreze o expunere clară și concisă a Legii evreiești. De fapt, aceleași vechi izvoare evreiești au constituit obiectul speculațiilor acestor oameni atât de diferiți. Așadar, n-a existat o ruptură decât atunci când unii nu mai acceptau „regula jocului": așa a fost, de exemplu, cazul teologilor karaiți din Egipt și din Mesopotamia care, începând cu secolul al IX-lea, au respins validitatea Legii orale și s-au plasat în felul acesta, de la sine, în afara felului evreiesc de a gândi și a trăi.

În secolele al XIII-lea și al XIV-lea discipolii evrei ai lui Averroes au hotărât să-l interpreteze pe Maimonide potrivit cu aspirațiile lor. Comentariul lor filozofic va fi însă întrerupt de un eveniment politic cu urmări considerabile: expulzarea evreilor din Peninsula Iberică. La acea dată curentul ezoteric evreiesc – numit și curentul cabalistic – înflorise deja de multă vreme. El era de acum asemenea unui val care cotropește totul: ideile lui Aristotel se estompaseră în fața unor reprezentări mistice radicale care aveau ca nume doctrina sefirotică (*torat ha-sefirot*), transmigrația sufletelor (*ghilgul haneșamot*), izbăvirea cosmică (*tikun*), spargerea vaselor (*șebirat hakelim*) etc. Cu toate acestea, chiar și adepții acestor doctrine funciar ezoterice se socoteau fideli *Torei* lui Dumnezeu. Din punct de vedere istoric, o asemenea atitudine nu poate să nu uimească: ce relație poate exista între Moise de Leon, intelectual evreu din secolul al XIII-lea, autorul celei mai mari părți din *Zohar*, pe de-o parte, și un raționalist atât de temerar ca Moise de Narbona, comentator al lui Maimonide și al surselor lui musulmane în secolul al XIV-lea? Nici una! Cu toate acestea, ambii interpretează aceleași texte sau autorii care se folosiseră de aceste texte mult înaintea lor.

Alte etape-cheie ale istoriei intelectuale evreiești: Renașterea și Iluminismul au avut, fiecare, partizanii lor evrei care au aderat la noile curente de gândire, găsindu-și totodată legitimitate pentru acțiunea lor în aceleași vechi surse evreiești. Azaria de Rossi și Leon de Modena, pe de o parte, Moise Mendelssohn și discipolii săi, pe de altă parte, au acționat tocmai în acest fel atunci când denunțau ceea ce li se părea a fi o deviere sau chiar o pervertire a religiei evreiești, pe care o considerau întru totul conformă cu un discurs rațional. Mendelssohn va merge până într-acolo încât să vorbească despre iudaismul autentic.[1]

DOUĂ MII DE ANI DE EXIL

Să evocăm pe scurt cadrul istoric al religiei lui Israel, din care provine iudaismul actual, precum și marile sisteme de gândire care continuă să influențeze comunitatea evreiască mondială.

Evenimentele care au întemeiat iudaismul s-au petrecut în perioada antică. *Biblia* istorisește în amănunt ieșirea din Egipt, dăruirea *Torei* către vechii evrei, cucerirea Țării Sfinte și construirea Templului; ea relatează și distrugerea Templului din Ierusalim, exilul și captivitatea din Babilonia, reîntoarcerea sub conducerea lui Ezdra și a lui Neemia, reconstruirea Templului și a doua distrugere a acestuia de către Titus. Această catastrofă a transformat iudaismul, care, sub presiunea istoriei, a fost nevoit să abandoneze cultul sacrificial și să instituie cele trei rugăciuni zilnice (dimineața, după-amiaza și în amurg). A apărut clasa rabinilor și a discipolilor învățaților (*Talmide Hahamim*), care i-a înlăturat curând pe reprezentanții castei sacerdotale. Un dicton rabinic ilustrează perfect această nouă stare de spirit: „Coroana *Torei* este mai mare decât cea a regilor și a fiilor lui Aaron." Rabinii deveneau responsabilii religioși; monopolul lor va rămâne aproape de necontestat până la întemeierea statului Israel.

Era diasporei începe în anul 70, după cea de-a doua distrugere a Templului. Exilul avea să dureze cam 1 880 de ani și ia sfârșit – cel puțin oficial – odată cu întemeierea statului Israel, în 1948. La această dată iudaismul nu mai este o organizare politică, ci un edificiu religios, trecut sub controlul exclusiv al clasei rabinice. Fundamentele acestui iudaism sunt reprezentate de 500 de ani de activitate exegetică intensă cu privire la datul revelat. Documentele religioase care decurg din această activitate sunt *Mișna*, *Talmudul* și *Midraș*. Mai exact

1. Cea mai bună retrospectivă a acestor mișcări din istoria intelectuală evreiască ne este oferită de Heinrich Grätz în lucrarea sa *Construirea istoriei evreiești* (1845). El ajunge până la propria epocă, de vreme ce vorbește atât despre opera *Ierusalim* (*Ierusalim sau putere religioasă și iudaism*) a lui Moise Mendelssohn, decedat în 1786, cât și despre *Autobiografia* lui Salomon Maimon (1751/2–1800).

însă trebuie să vorbim despre *halaha*, regula normativă care definește modul de comportare în viața curentă după legile evreiești și, în sfârșit, *agada*, un fel de dezvoltare narativă care ilustrează adeseori modul ideal de existență evreiască.

MARILE TEXTE ALE TRADIȚIEI

– *Midraș* (de la verbul *li-droș*, „a interpreta“, „a face exegeză“). *Midraș* desemnează exegeza homiletică, adică aceea a doctorilor *Talmudului*. *Midraș* acoperă, ca să spunem așa, perioada dintre secolele al IV-lea și al V-lea și până în secolul al XII-lea, data compilării finale a ultimului *Midraș* din Yemen.

– *Mișna* (de la verbul *li-șnot*, „a repeta“, „a studia sau a elabora o doctrină“). Într-adevăr, *Mișna* are înțelesul de „doctrină“ în literatura rabinică. În *Talmud*, *Mișna* constituie *lemma*, adică pasajul care urmează să fie interpretat.

– *Talmud* (de la verbul *li-lmod*, „a învăța“, „a studia“). *Talmud* este ceea ce se învață și se studiază. În religia evreiască, *Talmudul*, sau literatura talmudică, a devenit echivalentul ansamblului tradiției orale. O pagină a *Talmudului* se prezintă astfel: o parte din *Mișna* este comentată de către rabini (în general, în aramaică). Această parte interpretativă propriu-zisă se numește *Ghemara*, în opoziție cu *Mișna*. Ansamblul acestor două părți dă tocmai noțiunea de *Talmud* în sens restrâns. Într-un înțeles mai larg, *Talmud* înseamnă studiul riguros al *Torei*. *Talmudul* din Babilon a fost încheiat în anul 500 d.Hr.

– *Tora* (de la *le-horot*, „învățătură“). *Tora* este deci învățătură. În sens strict religios, prin acest termen se înțeleg cele 24 de cărți ale canonului biblic. Termenul se folosește uneori pentru a desemna numai *Pentateuhul*. Există o *Tora* scrisă și o *Tora* orală, aceea care a fost consemnată în ansamblul reprezentat de *Talmud* și *Midraș*.

Terminarea scrierii *Talmudului* (din Ierusalim și din Babilon, cam prin anul 500 al erei creștine) marchează începutul fragmentării diasporei. Cea mai mare parte a poporului evreu își părăsește solul natal. Iudaismul devine atunci o comunitate etnică al cărei liant este legătura religioasă. În jurul anului 500 iudaismul rabinic ajunge la capătul constituirii sale: marile discuții talmudice care reprezentaseră esența vieții religioase și intelectuale evreiești nu mai corespund cerințelor vremii. Se anunță altă eră: aceea a culegerilor de *halahot*, legile care fixează amănuntele concrete ale existenței. Fărâmițarea centrelor de decizie va da naștere și faimoasei literaturi a așa-numitelor *responsa* (în ebraică: *șeelot-u-te-șubot*), prin care comunitățile împrăștiate comunicau între ele și mențineau astfel un liant.

În Evul Mediu, ideile filozofice au pătruns în sânul iudaismului rabinic sub influența filozofilor greco-musulmani denumiți *falasifa* (al-Kindi, al-Farabi, Avicenna, al-Ghazali, Ibn Badja, Ibn Tufail, Averroes). A avut loc

și o importantă reapariție – sau naștere – a curentului ezoteric evreiesc zis *cabala* („tradiție“), un fel de tradiție mistică autoproclamată. Această cabală se articulează în jurul a două mari scrieri, *Sefer ha-Bahir* (*Cartea luminii orbitoare*), pusă în circulație cam pe la 1170, și *Sefer ha-Zohar* (*Cartea splendorii*), care a început să fie citată pe la 1270.

În secolul al XV-lea curentul averroist, care reluase moștenirea filozofică maimonidiană, se estompează treptat. *Cabala* spaniolă preia ștafeta. Chiar și Elia Delmedigo (mort în 1493) mărturisește în lucrarea sa *Behinat ha-Dat* (*Examinarea religiei*) că a reapărut neoplatonismul, atât de favorabil magiei, ocultismului și cabalei... Expulzarea evreilor din Spania în 1492 schimbă cu totul fizionomia iudaismului european.

La finele Evului Mediu și la începuturile Renașterii apare fenomenul maran (*nuevos conversos*), care marchează îndeosebi viața evreiască din Amsterdam, acest Ierusalim al nordului în care trăiește Manase ben Israel. Acest rabin l-a întâlnit pe Cromwell pentru a-l convinge să-i lase pe evrei să se întoarcă în Anglia. Religia evreiască începea să facă obiectul unor critici născute în propriile-i rânduri. În secolul al XV-lea, Azaria de Rossi citează pentru prima dată un text al lui Filon din Alexandria și face o expunere istorică și totodată critică a literaturii evreiești. Începând de atunci se poate vorbi de rezistențe evreiești în fața cabalei: ultimii reprezentanți ai curentului raționalist evreiesc, adică gânditorii rămași credincioși învățămintelor lui Maimonide, încep să pună la îndoială autenticitatea cabalei. Cum să îndrăznești să împărți divinitatea în zece niveluri denumite *sefirot*? Cum să pretinzi că oamenii sunt în stare să influențeze nivelurile superioare, de vreme ce ei nu izbutesc nici măcar să se transforme pe ei înșiși?

Convulsiile politice care au urmat expulzării evreilor din Spania duc în secolul al XVI-lea la cabala lurianică (sau din Safed), denumită așa după Isaac Luria, întemeietorul ei. Aceasta se organizează în jurul câtorva teme centrale, precum autocontracția lui Dumnezeu (*țimțum*), spargerea vaselor (*șebirat hakelim*) și, în sfârșit, mântuirea cosmică (*tikun*). Despre ce este vorba în aceste teme? Înaintea apariției lumii existau numai Dumnezeu și Numele său. Aceste două entități ocupau, ca să spunem așa, întreaga realitate spirituală a unui Univers care nu exista încă. Pentru a face loc lumii ce urma să se nască, Dumnezeu „s-a contractat în sine“ spre a elibera un spațiu primordial în care va lua loc Universul (această operație de repliere în sine este desemnată prin termenul ebraic *țimțum*). A doua noțiune cabalistică este cea a spargerii vaselor. Întrucât lumea creată era goală de orice substanță vitală, Dumnezeu i-a insuflat propriul său principiu de viață. Pentru a primi în sine un asemenea influx a fost nevoie de receptacule sau vase. Dată fiind puterea unui asemenea influx divin, vasele care trebuiau să primească în ele prețiosul lichid de vitalizare

universală s-au făcut țăndări. Este evident aspectul simbolic al unei asemenea reprezentări: pe de o parte, nimic din lumea creată nu poate conține un element divin, iar pe de altă parte lumea este reprezentată simbolic ca o femeie care primește sămânța bărbatului. Această explozie deschide calea celui de-al treilea simbol cabalistic: prin spargerea vaselor sunt proiectate în imensitatea cosmică scântei sau părticele ale acestui prețios lichid divin. Pentru a strânge din nou aceste elemente, adică pentru a participa la mântuirea cosmică, evreul credincios trebuie să-și recite rugăciunile într-un chip cu totul deosebit. Acesta este *tikun*: rugându-se, evreul trebuie să-și concentreze ardoarea asupra diferitelor niveluri sefirotice, care sunt în număr de zece.

Dacă n-ar fi existat acest fundal mistic, probabil că nu s-ar fi ivit erezia sabataistă, numită așa după falsul mesia Sabatai Țvi (1626–1676), care, datorită unor persecuții cărora le-au dat naștere speranțele sale înșelătoare, a împins spre moarte sau spre apostazie atât de mulți evrei... Acest rabin s-a socotit unsul Dumnezeului lui Iacob și a început să scutească anumite comunități de îndatoririle lor religioase, și aceasta în domeniul interdicțiilor alimentare. El însuși consuma grăsimi interzise, invocând argumentul că venirea lui Mesia suprimă toate interdicțiile. Acest „antinomism", adică această opoziție funciară față de Lege, a existat dintotdeauna în stare latentă la cabaliști.

O scurtă trecere în revistă a localităților poloneze, galițiene, morave, lituaniene și ucrainene în care bântuiseră odinioară sectele sabataiste arată că ștafeta a fost preluată, ca să spunem așa, de o sectă nouă, de astă dată însă perfect teistă, aceea a *hasidimilor*, sub egida faimosului Baal Șemtov (Păstrătorul numelui celui bun). Această sectă de pietiști evrei (acesta este înțelesul termenului ebraic *hasid*) a dat naștere unei mari cărți de edificare religioasă: *Sefer hasidim* (*Cartea cucernicilor*), care este întotdeauna citită în comunitățile hasidice. Timp de aproape o jumătate de secol, Europa de Nord s-a mai zbătut în spasmele antisabataismului, proces în care s-au ilustrat îndeosebi Haham Țvi Așkenazi (secolele al XVII-lea–al XVIII-lea) și fiul său Iacob Emden (1697–1776), precum și Moșe Haghiz (mort în 1751).

Perioada modernă se articulează în jurul lui Moise Mendelssohn (1729–1786) și al școlii sale: Naftali Herz Wessely, David Friedländer, Isaac Satanov, Salomon Maimon etc. Trebuie semnalată, de asemenea, nașterea reformei în sânul iudaismului, cu oameni ca Abraham Geiger și Samuel Holdheim. Față de ei, Samson-Raphael Hirsch (1808–1888) domină câmpul neo-ortodoxiei. Heinrich Grätz (1817–1892) marchează nașterea istoriografiei evreiești moderne.

Să cităm, în epoca noastră, numele lui Herman Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Leo Baeck, care au întemeiat ceea ce s-ar putea numi „știința iudaismului" (*Wissenschaft des Judentums*). Această mișcare s-a născut dincolo de Rin, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, sub impulsul istoricilor care voiau

să inițieze o critică a iudaismului în calitate de religie și în calitate de cultură. Această „știință a iudaismului“ a făcut emuli peste tot. Cel mai de seamă reprezentant al ei a fost Julius Guttman, care își va încheia cariera în Israel; colegul său mai tânăr, Alexander Altmann, s-a stins în Statele Unite, după o lungă carieră în această țară și, înainte de asta, în Marea Britanie. În Israel, Gershom Scholem a reluat metodele acestei *Wissenschaft*, însă după ce, în prealabil, a rupt cu ideologia ei (refuzul cabalei și respingerea sionismului); opera lui nu poate fi separată astăzi de înflorirea studiilor cabalistice. În Franța, cel mai de seamă reprezentant al acestei mișcări, Georges Vajda, a dominat scena până ce s-a stins, în 1981. De atunci, *Șoa* (holocaustul) răvășește pentru totdeauna peisajul iudeo-european.

PRINCIPIILE CREDINȚEI

Dumnezeu și providența

Evreul descoperă în Dumnezeul *Bibliei* o ființă supremă și imediat apropiată lui. De fapt, Scriptura nu pune propriu-zis problema existenței divinității și nu se preocupă să întemeieze pe rațiune prezența unui Dumnezeu creator. Primul verset al Genezei consideră ca pe un fapt evident existența unui Dumnezeu viu, creator și personal. Este ceea ce a fost denumit Dumnezeul lui Avraam, în opoziție cu Dumnezeul lui Aristotel sau al lui Plotin, care îl definesc pe Dumnezeu ca un principiu fizic, „Primul Mișcător“, un principiu imobil și incorporal, situat în afara lumii, pe care o pune în mișcare.[2]

Spre deosebire de această ființă imaterială, dotată cu o esență metafizică și lipsită de voință, în viziunea biblică Dumnezeu a dat naștere lumii sale printr-un act de voință pură. Atributele lui traduc ideea de viață, de putere, de omnisciență, de omnipotență, de justiție și de bunătate. Vechii rabini ai *Talmudului*, contemporani cu apariția creștinismului, temându-se că o asemenea multitudine de atribute ar putea, în cele din urmă, să trezească îndoieli în ceea ce privește unicitatea absolută a esenței divine, au justificat-o printr-o formulă devenită celebră: „*Tora* s-a exprimat în limbajul oamenilor.“ Problema teologică a fost readusă la dimensiunile ei reale, anume la dimensiunile lingvistice[3], oferindu-se drept argument faptul că limbajul omenesc nu este în stare să exprime realitățile transcendente.

---

2. Existența lui Dumnezeu este dovedită în temeiul principiului aristotelician al imposibilității unui lanț infinit de motoare: trebuie să existe unul suprem în raport cu toate celelalte.

3. Această concepție despre Dumnezeu explică ideea de providență și de teodicee, așa cum apare ea în *Biblia* ebraică.

Pentru *Biblie*, care – să nu uităm – se adresează omului simplu, însuflețit de o credință naivă, Dumnezeu știe și vede totul. El îi răsplătește pe oameni după meritele lor. Acest lucru trebuie precizat (cu atât mai mult cu cât realitatea îl contrazice): cei buni primesc binele, cei răi – pedeapsa pe care o merită. Și *Talmudul* își punea cu gravitate întrebări referitoare la această teză, contrazisă chiar de o carte biblică, aceea a lui Iov. Dacă Dumnezeu îi răsplătește pe oameni după faptele lor, atunci – îl întrebau pe profetul lor Iezechiel copiii celor exilați în Babilon – de ce plătim noi pentru păcatele părinților noștri? Pentru a îmbărbăta inimile șovăitoare, Iezechiel pune bazele individualismului religios: tatăl nu va fi pedepsit pentru greșelile fiului și nici acesta din urmă nu va fi hărțuit pentru motivul că tatăl său nu s-a purtat cum trebuie. Or, profetul începe prin a contesta o zicală a exilaților: părinții – ziceau aceștia – au mâncat aguridă și copiilor li s-au strepezit dinții. Acest dicton popular, care fusese citat deja de Ieremia, punea la îndoială nici mai mult, nici mai puțin decât dreptatea divină. Punea totodată la îndoială providența; căci dacă Dumnezeu știe – și el știe cu siguranță, întrucât este omniscient –, atunci de ce nu acționează pentru a restabili nepărtinirea și dreptatea?

> Și a mai fost cuvântul Domnului către mine și mi-a zis: „Pentru ce spuneți voi în țara lui Israel pilda aceasta și ziceți: Părinții au mâncat aguridă și copiilor li s-au strepezit dinții? / Precum este adevărat că Eu sunt viu, zice Domnul Dumnezeu, tot așa este de adevărat că pe viitor nu se va mai grăi pilda aceasta lui Israel. / Că iată toate sufletele sunt ale Mele; cum este al Meu sufletul tatălui, tot așa și sufletul fiului; sufletul care a greșit va muri. / De este cineva drept și face judecată și dreptate; / De nu mănâncă jertfit în munte și spre idolii casei lui Israel nu-și întoarce ochii săi; femeia aproapelui său nu o necinstește și de femeie nu se apropie în timpul perioadei ei de necurățenie; / Pe nimeni nu strâmtorează și datornicului îi întoarce zălogul, furt nu face; celui flămând îi dă din pâinea sa și pe cel gol îl îmbracă cu haină; / Banii săi cu camătă nu-i dă și camătă nu ia; de la nedreptate mâinile și le stăpânește și judecata dintre un om și altul o face cu dreptate; / [...] acela este drept și fără îndoială viu va fi, zice Domnul Dumnezeu. / Dar de i s-a născut fiu hoț, care varsă sânge sau face ceva de felul acesta, / Și care nu urmează calea tatălui său [...] / unul ca acesta va trăi oare? Nu! De va face asemenea ticăloșii nu va trăi, ci sigur va muri și sângele lui va fi asupra lui." (Iez. 18, 1–13)

Totuși în pofida experienței deportării în Babilonia și a înspăimântătoarei încercări reprezentate de *Șoa*, evreii n-au respins niciodată aceste temelii ale iudaismului care sunt providența și dreptatea divină. Acela care neagă providența lui Dumnezeu asupra oamenilor se face, după cum spune *Talmudul*, vinovat de blasfemie (este *apicoros*, adică un epicurian). Doctrina rabinică este că Dumnezeu are întotdeauna dreptate, că el nu poate crea inechitate și că noi, fiind ființe omenești, nu posedăm calitățile necesare pentru a-i judeca acțiunile. Câteodată el știe ceea ce noi nu știm și atunci nu suntem în stare să

distingem cât de întemeiate sunt actele sale. Alteori el hotărăște să ne pedepsească aici, pe pământ, spre a ne răsplăti mai bine în viața de apoi. Și dacă vedem oamenii răi bucurându-se de fericire și trăind în bogăție, asta se întâmplă pentru că Dumnezeu a preferat să-i lase să tragă foloase din faptele lor lumești, spre a-i pedepsi cu severitatea cuvenită în lumea de dincolo.

Cu toate acestea, *Talmudul* conține mai multe texte care își pun întrebări cu privire la Providență. Ele arată cât de complexe sunt chestiunile pe care le pune definirea acesteia. Într-adevăr, unii rabini au optat pentru ideea că răsplata virtuții nu este altceva decât însăși virtutea, ridicată în felul acesta la rangul de valoare supremă. Această opinie, de un purism supraomenesc, o anunța pe aceea a lui Spinoza. Nu s-a putut impune, nu pentru că talmudiștii n-ar fi recunoscut în ea binele suprem, spre care orice om trebuie să năzuiască, ci pentru că firea omenească este ceea ce este.

Să revenim la cartea lui Iov. De fapt, ignorăm din ce motive Domnul a acceptat acest teribil pariu cu diavolul în privința lui Iov. Iov va fi supus celor mai aspre încercări, va pierde totul, nevastă, copii și bunuri, până și sănătatea, dar viața sa nu va fi în primejdie (dacă se poate spune așa ceva). Și când Iov revine la demnitatea dinainte, când își recapătă sănătatea, fericirea și bogăția, Dumnezeu nu se simte obligat să explice de ce l-a făcut să sufere atât. La întrebările insistente ale lui Iov, acest arhetip al omenirii care suferă fără motiv, Dumnezeu răspunde ca și cum n-ar fi înțeles întrebarea: „Unde erai tu, zice el, când am întemeiat pământul?“

Maimonide va da o interpretare mult mai filozofică cărții lui Iov. El socotește că unitatea și incorporalitatea absolute sunt cele două calități fundamentale ale esenței divine. Maimonide interpretează toate omonimele și toate antropomorfismele biblice, care – se crede – traduc o idee concretă despre Dumnezeu, într-un sens filozofic sau spiritual. Dumnezeu nu coboară, nici nu urcă, nu se scoală, nici nu se așază, nu simte, nici nu privește, nu vorbește și nu tace: toate aceste caracteristici reflectă preocupări omenești care nu au nimic comun cu esența divină. *Biblia* recurge la o asemenea terminologie pentru că se adresează femeilor, copiilor și bătrânilor și pentru că nu este o carte de istorie, nici de filozofie. Maimonide mai stipulează că idolatru nu este acela care admite o imagine corporală a lui Dumnezeu, ci acela care gândește că ea nu trebuie îndepărtată![4]

Dar îndepărtând de Dumnezeu orice idee de corporalitate, de multiplicitate și de antropomorfism, Maimonide sfârșește prin a-l despuia de orice aspect viu. Rezultatul este o idee despre Dumnezeu, un concept divin abstract. Suntem

4. Primele cincizeci de capitole ale *Călăuzei rătăciților* sunt consacrate interpretării alegorice a antropomorfismelor biblice.

departe de Dumnezeul biblic care îi vorbește lui Adam, care i se revelează lui Avraam, lui Moise și copiilor lui Israel pe muntele Sinai. Chiar și atributele de bunătate, de mizericordie, de putere și de știință trebuie înțelese nu ad litteram, ci ca atribute negative. Deși Dumnezeu e atotștiutor, el nu este astfel grație științei așa cum o înțelegem noi, el nu este puternic prin putere etc., căci totul se confundă cu esența sa. Un alt gânditor evreu, Isaac Abrabanel, contemporan cu expulzarea evreilor din Spania, a trebuit să denunțe acest intelectualism excesiv, spunând că Maimonide avea în vedere „opinia filozofică, și nu credința".

În interpretarea pe care a dat-o cărții lui Iov, Maimonide trece în revistă diferitele teorii care au fost emise cu privire la providență. Unii o neagă pur și simplu: după *Talmud*, aceștia sunt adepții lui Epicur; alții afirmă că Dumnezeu îi pedepsește pe cei răi și-i răsplătește pe cei buni, oricare ar fi aparențele care ne-ar putea face să ne îndoim de această nepărtinire divină, în sfârșit, unii gândesc că providența este colectivă, și nu individuală: Dumnezeu cunoaște specia umană, dar nu e preocupat de fiecare individ în parte. În fiecare din noi el a plasat mijloace de apărare – creierul, de exemplu, la om – ca să ne putem protegui în fața agresiunilor din afară. Într-o măsură mai mică, animalele sunt dotate, după specia lor, cu numeroase facultăți de supraviețuire. Dar protecția pe care Dumnezeu o acordă omului variază mai ales în funcție de dezvoltarea intelectului acestuia: cu cât omul și-a însușit mai multă știință în această lume, cu atât mai mult îl va protegui Dumnezeu. Această teză ultraintelectualistă susține, în ultimă instanță, că oamenii simpli și cucernicii naivi sunt excluși de la o protecție divină oricât de neînsemnată. Un număr destul de mare de comentatori vor fi uimiți de această teză.

Șoa trebuie situată tocmai în cadrul providenței și al teodiceei.[5] Ce făcea Dumnezeu atunci când la Auschwitz și în alte locuri se petreceau sinistre atrocități?

Într-o lucrare apărută acum câțiva ani[6], Hans Jonas își pune multe întrebări grave cu privire la teologia evreiască după Auschwitz. Născut în 1903, acest savant a lucrat înainte de război cu Martin Heidegger și cu Rudolf Bultmann. După 1933 el a devenit conferențiar la Universitatea Ebraică din Ierusalim.[7]

5. Să amintim că, înainte de război, Polonia număra peste trei milioane de evrei, iar când s-a încheiat armistițiul – doar câteva zeci de mii. Aceste cifre sunt suficiente pentru a descrie oroarea și amploarea acestei catastrofe pentru iudaismul european.

6. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (*Conceptul de Dumnezeu după Auschwitz)*, Frankfurt pe Main, Surhkamp, 1989.

7. Cele mai importante lucrări ale sale sunt *Augustin și problema adevărului* și, mai ales, *Gnoza și spiritul Antichității târzii* (2 vol., 1934–1954). Această ultimă lucrare este cea care a contribuit cel mai mult la celebritatea autorului.

Cartea sa, pe care a scris-o pentru a-i îmbărbăta postum pe cei „al căror strigăt a rămas fără ecou în fața unui Dumnezeu mut", este rezultatul unei bune cunoașteri a surselor rabinice vechi, precum și a celor păgâne și creștine.[8] Întrebarea fundamentală pe care o pune este următoarea: ne impune Auschwitz o revizuire sfâșietoare a ideilor noastre despre Dumnezeu, despre atotputernicia, voința și teodiceea sa? Pe scurt, trebuie să ne schimbăm teologia? Și, mai pe șleau, sursele evreiești vechi – *Talmud* și *Midraș* – nu sunt oare cam depășite?

După Jonas, spiritul modern pretinde o imanență divină totală, fără ca aceasta să ducă la vreun panteism, deoarece Creatorul și creatura rămân cu totul distincte unul față de cealaltă. Apoi, nu există preștiință divină în afară de cea a condițiilor ființei cosmice. Or, tocmai acestora le-a lăsat Dumnezeu grija să se ocupe de Universul său.

În sfârșit, acest Dumnezeu poate îndura și suferi, și asta încă de la începutul creației și deci al istoriei: primele versete ale Genezei ne înfățișează un Dumnezeu mereu nemulțumit în sinea sa, iar psalmul 90 spune: „*Immo anohi be-țara*" („Striga-va către mine și-l voi auzi pe el; cu dânsul [omul] sunt în necaz și-l voi scoate pe el și-l voi slăvi") (Ps. 90, 15). De asemenea, acest Dumnezeu este un Dumnezeu care evoluează, deoarece îl interesează ce se petrece în Univers, de unde chinuitoarea întrebare: ce făcea Dumnezeu atunci când oamenii erau asasinați la Auschwitz?

Hans Jonas se ridică împotriva teologiei raționale care, de la Maimonide și până la Herman Cohen, a înălțat la rangul de dogmă conceptul imutabilității (al fixității) divine. El vorbește chiar de putere uzurpată! Întrucât Dumnezeu nu este indiferent față de ceea ce se petrece, el este preocupat de anumite lucruri, fără a încerca totuși să-și aplice voința (să îndrepte răul, să îndepărteze primejdiile...). Prin urmare, continuă Jonas, nu mai putem vorbi despre atotputernicie divină. Se pare chiar că două atribute divine fundamentale, și anume atotputernicia și bunătatea absolute, nu s-ar putea împăca cu un al treilea atribut, cel al posibilității de a înțelege acțiunea divină. Într-adevăr, *Tora* se prezintă ca o carte mai mult sau mai puțin clară (acest lucru nu este totdeauna evident), dar în orice caz lipsită de mistere. Or, noi nu înțelegem atitudinea lui Dumnezeu. Dacă am fi gnostici, am presupune existența a două divinități și am imputa faptul că există rău și nedreptate intervenției unui alt Dumnezeu, cel al tenebrelor și al răului în general. Dar *Tora* a insistat întotdeauna asupra atitudinii teiste care se cuvine respectată: Isaia 45, 7 strigă sus

8. *Cf. Judaica*, iunie 1991, pp. 51–58, articolul lui Arnold Goldberg asupra acestei chestiuni în care încearcă să afle ce i-ar fi răspuns lui Hans Jonas vechii rabini. Insistăm asupra faptului că nu e vorba aici de o reconstrucție filozofică, ci de o evaluare a ceea ce ar fi putut fi răspunsul vechilor rabini, instruiți din surse exclusiv evreiești.

și tare: „Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului, Cel ce sălășluiește pacea și restriștei îi lasă cale: eu sunt Domnul Care fac toate acestea.“ Acest raționament salvează monoteismul, chiar dacă Dumnezeul care decurge de aici este întrucâtva micșorat.

Bazându-se pe vechile surse evreiești, Jonas nu consideră necesar să regândească vechea teologie rabinică. El pune întrebarea „de ce?“, dar se întreabă cu mult mai multă gravitate care este natura acestui Dumnezeu, care a lăsat totul să se întâmple, de unde această interogație fundamentală: ce a adus Auschwitz în plus la ceea ce gândim noi despre Dumnezeu?

Vechii rabini ar fi răspuns fără îndoială că o asemenea situație de abandonare de către Dumnezeu își are exemple în izvoarele evreiești. Se poate cita un pasaj din *Pesicta rabbati* (§35):

> Sinceritatea mântuitoare a lui Israel nu constă în faptul că a dobândit prozeliți, nici în statornicia sa, și nici măcar în devotamentul său, ci, dimpotrivă, în aptitudinea sa de a suporta suferințele, admițând totodată că Dumnezeu este drept.

În termeni ebraici clasici asta se numește *țidduc ha-Din* (justificarea sentinței sau a verdictului). Această convingere că justiția divină este întemeiată i-a însoțit cu siguranță pe mulți evrei în moarte.

Vechii rabini, în înțelepciunea lor, se întrebaseră deja din ce motive justiția lui Dumnezeu părea a se opune dragostei și omnipotenței sale și a nu se potrivi cu omnisciența sa. Pentru a explica acest fapt, ei au recurs la teoria acelor *middat* (atribute sau calități): *middat-ha-din* și *middat-ha-rahamim* (atributele judecății și mizericordiei). Desigur, această teorie nu-i poate satisface în întregime pe adepții teologiei raționale. Vechii rabini n-au pus chestiunea fracționării esenței divine atunci când în ea se ridică o voce pentru a spune „da“ și o alta pentru a spune „nu“; n-a fost oare așa la crearea Universului și a omului? Dar, și aici, rabinii au sugerat un răspuns, între altele: *Tora* a fost creată cu mult înaintea Universului și a omului.

Fără îndoială, rabinii n-ar fi modificat nimic din concepția lor despre Dumnezeu, chiar dacă ar fi avut groaznicul privilegiu de a trăi sau a prevedea ororile de la Auschwitz. Aici se află în întregime chiar problema acelui *bittahon*, abandonarea plină de încredere în mâinile Domnului. Opinia evreiască se recunoaște mai bine în tradiția talmudică decât în opinia filozofică maimonidiană. Dumnezeul personal este cel căruia i se adresează evreul care se roagă.

Creația

Universul creat, existența miracolelor și sensul vieții pe pământ nu pot fi separate de esența și de caracterul de neînlocuit al *Torei*. *Tora* este cartea alegerii lui Israel. Poporul evreu nu se poate concepe fără *Tora*: ea scandează ritmul

vieții cotidiene a evreului, în ea acesta găsește cuvântul lui Dumnezeu și pentru ea îndură el martiriul.

În religia biblico-talmudică există o distincție radicală între Creator și creatură. Unire există în sensul că cel care a creat veghează asupra creaturii și se simte răspunzător de soarta acesteia. Universul profită de bunăvoința Creatorului său, care, „în bunătatea sa, reînnoiește zi de zi opera începutului". Așa se intitulează un pasaj important din liturghia evreiască de dimineață (*șaharit*). Opera creației este bună.

Nu există deci vreun cult al suferinței pentru ființa care accede la existență ca și cum ar îndura o pedeapsă deosebit de chinuitoare. Aceasta se verifică din nou în rugăciunea dintâi pe care bărbatul evreu cucernic trebuie s-o rostească îndată după ce se trezește din somn: „Doamne, sufletul cu care m-ai înzestrat este curat..." În iudaism nu există loc pentru un păcat originar, în pofida faimosului psalm 50, 6: „Că iată întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea."

În ce fel a avut loc creația și ce întrebări își pune iudaismul biblico-talmudic cu privire la existența lui Dumnezeu? A priori, *Biblia* nu pare să fi făcut din existența lui Dumnezeu o problemă specială, întrucât ea consideră prezența lui ca o evidență. Geneza începe în modul cel mai liniștit (dacă ni se iartă acest mic joc de cuvinte) prin: „La început a făcut Dumnezeu..." Pentru spirite teologice, însăși ideea creației *ex nihilo* nu pune nici cea mai mică problemă. Desigur, *Midraș Bereșit rabba* (comentariul rabinic asupra Facerii) cuprinde lungi discuții în care unii rabini se întreabă cum a putut Dumnezeu să-și creeze Universul pornind de la nimic. Dar acest comentariu caută mai ales să bagatelizeze ideile păgâne care îl reduceau la neputință pe Dumnezeul lui Israel. Alți rabini au pretins că anumite elemente ar fi putut preexista creației, cum ar fi elementul acvatic deasupra căruia plutea duhul lui Dumnezeu, precum și faimosul *tohu-bohu* (haosul). Adversarii doctrinari ai rabinilor au pus la îndoială creația *ex nihilo*; ei au arătat că Dumnezeul lui Israel s-a folosit în mod necesar de anumite elemente, precum focul și pământul. Dar teoria creației Universului pornind din nimic este mereu prezentă pe fondul disputelor teologice, fără a fi vreodată numită în chip clar. Abia mult mai târziu iudaismul normativ va insista asupra acestui aspect al lucrurilor.

Isaia dă o idee despre concepția pe care și-o făceau evreii asupra creației divine în secolele al VIII-lea–al VII-lea înaintea erei creștine: Dumnezeu este asemuit unui zidar care construiește Universul cu mare precizie; în aceste superbe versete profetice, o adevărată bijuterie a prozei ebraice antice, se face haz de idolii confecționați din lemn care nu putrezește (sau reputat ca atare), din cuie și alte accesorii:

> Cu cine veți asemăna voi pe Cel Preaputernic și unde veți găsi altul asemenea lui? / Chipul cel turnat este turnat de un făurar, argintarul îl îmbracă cu aur și-l înfrumusețează cu lănțișoare. / Săracul, care nu poate oferi mult, alege un lemn care nu putrezește; își caută un meșter iscusit ca să facă un idol care să nu se clatine. (Is. 40, 18–20).

Dar la acest sfârșit de secol XX, cine se mai poate prevala de tezele religioase cu privire la originea Universului?

Pe vremea sa, Saadia Gaon a fost practic primul care a susținut o asemenea idee. Inspirându-se din neoplatonism și din teologii raționaliști ai islamului, așa-numiții *mutakalimun*, el a extras din operele lor, precum și din *Enciclopedia Fraților Purității* (*Ikhwan al-safa*) argumentele cu ajutorul cărora considera că poate demonstra că o ființă superioară și personală a creat, la un moment dat, întregul Univers, asupra căruia exercită o conducere neîmpărțită cu altcineva. Evident, tezele sale vor fi șlefuite ulterior: un Maimonide le va respinge pentru a nu relua decât proba prin mișcare, legând astfel Primul Mișcător de crearea Universului. Dar „religia“ maimonidiană a rămas întotdeauna doar credința unor elite, în timp ce concepția biblică predomină chiar și astăzi. Or, această concepție merge mai degrabă în direcția a ceea ce s-a numit creația *ex nihilo*, *ieș me-ain* în ebraică, după un neologism tardiv.

Concepția necreaționistă a lui Maimonide este totuși esențială în istoria religioasă și intelectuală a iudaismului, pentru că ea a provocat mari controverse și poate și pentru că adepții curentului ezoteric iudeo-medieval, cabaliștii, s-au orientat în direcția opusă. Această idee a neantului mistic se menține încă în stare latentă și aproape inconștientă în spiritul maselor, care au absorbit-o practicând rugăciunile și riturile zilnice – obiect al unei atenții cu totul deosebite din partea misticilor.

În ce fel un spirit format în disciplina filozofică ar putea accepta primul verset al Facerii așa cum este el redactat? Tocmai acest „la început“ nu poate justifica teza teologică susținută de Sinagogă, ca și de Biserică și de Moschee: această formulă presupune un moment în timp, dar, întrucât timpul și mișcarea sunt eterne, nu poate exista o clipă primară așa cum lasă să se înțeleagă această expresie biblică. Acestei probleme Maimonide a vrut să-i aducă o soluție filozofică.

Deși vechea exegeză rabinică a fost conștientă de această dificultate, ea a căutat soluții chiar în interiorul *Bibliei*, fără a se avânta în ample speculații filozofice. Dacă vrem să folosim o ironie, am putea spune că rabinii l-au precedat pe Spinoza și recomandarea sa de a interpreta *Biblia* prin *Biblie*. Bazându-se pe etimologie, rabinii au arătat că expresia ebraică *be-Reșit* se descompune în mod normal în două: *be* instrumental, care înseamnă „în“, sau „prin“, sau chiar „prin intermediul“, sau „prin mijlocirea“, și substantivul *Reșit,* care înseamnă „început“, „debut“, „premisă“. Se poate corela pasajul Facerii (1, 1),

în care figurează termenul *Reșit*, cu un alt pasaj al Pildelor lui Solomon (8, 22), în care acest termen apare din nou: „*Iahve Kanani reșit darco*“ („Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui“). Pentru rabini, acest termen *Reșit* implică ideea *Torei*, întrucât doar ea preexista creației. Deci *Tora* a fost instrumentul creației: rabinii procedează astfel la o substituire a celor doi termeni identici, *Reșit*; înțelesul Facerii 1, 1 devine deci: „Prin [*Reșit*] *Tora*, Dumnezeu a făcut cerurile și pământul.“

În felul acesta, rabinii distrugeau dinainte ceea ce va crede Maimonide că decelează în această expresie biblică. Ei nu lăsau loc unei teologii raționale, întrucât ocoleau printr-o scamatorie exegetică problema creării Universului. Astăzi, în școlile evreiești, le este predată copiilor tocmai această veche exegeză din *Midraș rabba*.

Atunci când învățăturile lui Maimonide vor ajunge în creuzetul criticii, în secolele al XIII-lea și al XV-lea, ele vor căpăta o înfățișare voit mai provocatoare: ceea ce maestrul a ascuns cu grijă în lucrările sale destinate elitei va fi etalat în plină lumină de anumiți comentatori: ei vor spune că și-au dat seama de intenția profundă a lui Maimonide și că slujesc adevăratei lui gândiri, afirmând că Universul este veșnic. Unii vor merge până la a susține următoarea formulă: teza creaționistă (*ex nihilo*) se adresează maselor inculte care trebuie să creadă într-o origine temporală absolută a lumii, în timp ce elitele, formate prin studii filozofice, știu că o asemenea teză despre un Dumnezeu al spațiului și al timpului nu este acceptabilă pentru rațiunea sănătoasă.

Aici trebuie să subliniem ambiguitatea fundamentală a lui Maimonide. La început el spune că noi, evreii, adepți ai religiei monoteiste, n-am putea admite teza Stagiritului. Apoi lămurește că pentru a demonstra existența, unitatea și incorporalitatea divină trebuie să se presupună că Universul este etern. Asta înseamnă că nici o demonstrație cu privire la esența divină n-ar putea fi dusă la bun sfârșit, fără a presupune – fie și numai din scopuri metodologice – eternitatea timpului, a mișcării, deci și a materiei. Mai departe, Maimonide spune că va încerca să demonstreze că punctul de vedere al lui Aristotel nu este valabil referitor la această problemă spinoasă. Dar dintr-odată el adaugă că este imposibil să demonstrezi ori să respingi într-o manieră de necombătut teza eternității; el va putea, cel mult, să încerce să slăbească probele pe care Stagiritul le invocă în favoarea sa...

Mândri de această metodologie, comentatorii averroiști au interpretat operele lui Maimonide într-un sens filozofic, începând cu Moise din Narbona (1300–1362) și până la Elia Delmedigo (1460–1493), ba chiar până în secolul al XVIII-lea, cu Salomon Maimon (1752/3–1800). Blocarea interpretării averroiste a lui Maimonide în mediul evreiesc a fost înfăptuită de Isaac Abrabanel, consilierul principilor și al regilor, omul care a eșuat în încercarea de a face să

fie anulate decretele de expulzare date de Isabela și de Ferdinand. Isaac Abrabanel a stigmatizat cu o anumită ferocitate acțiunile lui Iosef ibn Caspi, ale lui Isaac Albalag și ale lui Moise Narboni, vinovați, după părerea sa, de a fi prezentat un Maimonide care nu este fidel învățăturilor *Torei.*

Creația și gândirea cabalistică

De unde vine mistica evreiască? Există oare cu adevărat un vechi curent ezoteric, căruia ramura medievală nu i-a fost decât o continuare?[9] Fără îndoială, speculațiile profunde ale cabalei au fost amestecate cu idei misticizante a căror răspândire ar fi putut pune în primejdie credințele evreiești fundamentale. Pe de altă parte, interesul pentru gnoză al unor reprezentanți evrei (cel mai cunoscut fiind Elișa ben Abuia, devenit Aher după apostazia sa) trebuie să fi jucat un rol în decizia rabinilor de a restrânge un asemenea tip de speculație. Dacă n-am admite această explicație, n-am înțelege de ce Moise de Leon, autorul unei mari părți a tratatului ezoteric *Zohar*, și-a luat precauția de a pune speculațiile sale pe seama unui mare maestru al *Mișnei* din secolul al II-lea, rabi Simon ben Iohai.

Intelectual evreu din secolul al XIII-lea, acest spirit puternic, înclinat spre speculație, înțelegea să pună la loc de cinste o tradiție ezoterică pe care *Talmudul* n-o reluase decât în parte. Într-o epocă în care tezele maimonidiene semănau discordia în spirite și inimi, Moise de Leon a studiat, la începutul carierei sale, scrierile lui Maimonide. Era o vreme în care polemica antievreiască a creștinilor era în toi și în care perspectivele păreau puțin îmbucurătoare în sânul comunității. Moise de Leon își pierduse nădejdea într-o reînnoire evreiască sub egida gândirii discursive pure. Fără îndoială că revenirea în forță a elementului mistic în religia lui Israel, începând cu secolul al XII-lea (prin *Sefer ha-Bahir*) și la mijlocul secolului al XIII-lea (prin *Sefer ha-Zohar*), trebuie interpretată în această perspectivă.

După Abraham Abulafia, Iosef Ghicatila, Azriel și Ezra din Gerona, Moise de Leon a adus în prim-plan două aspecte principale: cercetarea vieții intime a divinității (teozofia) și aprofundarea preceptelor. Spre deosebire de mistici, care, în general, nu se simt legați de îndeplinirea practică a comandamentelor pozitive, cabaliștii au opus întotdeauna rezistență ispitelor antinomiste. Mișcarea lor se autoproclamase tradițională și instaura o relație cvasipalpabilă

9. Este probabil că așa stau lucrurile, dacă vrem să interpretăm în acest sens prezența unor texte talmudice al căror caracter ezoteric nu poate fi pus la îndoială. Se pare chiar că în versiunea definitivă a *Talmudului* au fost îndepărtate unele declarații socotite mai periculoase: acest lucru reiese din *Mișna de Hagiga* și din comentariul *Ghemarei* (13 a și urm.), în care se recomandă categoric evitarea unui anumit tip de speculație (metafizică)!

între evreul care se roagă și Dumnezeul său. Cerul nu mai era populat de spirite separate, reci și cu neputință de sesizat. El nu mai era atât de îndepărtat. Cabaliștii afirmau că există niveluri la care Divinitatea se revelează în funcție de o anumită stare corespunzând unui eon determinat, și anume o vârstă a lumii. Așa se înfățișa, în esență, viziunea lor despre lume, cunoscută sub numele de doctrină sefirotică[10]. *Cabala*, care se voia o fizică (poetică), dar și o metafizică, socotea ființele vii drept membri ai cosmosului.

Însuși faptul că s-au dat nume acestor *sefirot* și că li s-a atribuit o simbolistică centrată pe poporul lui Israel dădea acum evreului chinuit și persecutat în mediul creștin impresia că există și pentru el un loc pe lumea asta și că se află „în legătură directă" cu realitățile superioare. Prin rugăciunea sa, de care societatea creștină făcea haz, prin *kawana* (intenția profundă a celui care se roagă) și prin practicarea unor *mițvot* (porunci biblice), pe care lumea le taxa drept nebunie sau inepție, evreul avea în sfârșit un spațiu de libertate, într-o societate europeană intolerantă. Iudeitatea nu mai semăna cu un obiect oarecare plasat într-un univers creștin dușmănos: evreul se regăsea într-un cosmos care avea o înfățișare tot atât de evreiască precum avea și el însuși! De aici senzația profundă de liniște pe care cabala o inspira sufletului evreiesc.

Cu toate acestea, nu e de mirare că au existat cabaliști care au încercat să-i „regândească" pe unii din adversarii lor filozofi, precum Maimonide. Ei au măsluit ezoterismul înțeleptului din Cordoba, prezentându-l ca pe un ezoterism cabalistic autentic. Câțiva cabaliști patenți și-au luat sarcina să răspândească ideea că Maimonide s-ar fi „convertit" la cabală. Unii l-au supus chiar pe Aristotel, maestrul lui Maimonide, unui tratament și mai umilitor: descoperind în amurgul vieții sale splendoarea *Torei*, el și-ar fi renegat toate scrierile, pe care după aceea le-ar fi... aruncat în foc! Savuroasă naivitate a unor oameni care își dădeau totuși seama cât de greu ar fi fost să-l contrazică pe Aristotel după toate regulile bunului-simț...

De fapt, cabaliștii cunoșteau textele tradiției iudeo-aristotelice; cea mai bună dovadă ne este oferită, între altele, de concepția lor cu privire la neantul mistic. Întrucât principiul creației *ex nihilo* n-ar fi putut fi demonstrat cu adevărat, nici măcar pentru filozofii autentic credincioși, cabaliștii au recurs la o nouă scamatorie. De vreme ce neantul pur al filozofilor nu putea da naștere decât unui alt neant de aceeași natură, cabaliștii au conceput un neant mistic, adică o plenitudine absolută de existență oarecum în felul în care o lumină intensă ajunge să fie orbitoare și pare obscură. Cabaliștii exploatau aici un pasaj din *Midraș* după care, la început, existau numai Dumnezeu și

---

10. *Sefira* (plural *sefirot*) provine probabil de la rădăcina ebraică *SFR*, care înseamnă atât „carte", cât și „acțiunea de a număra".

Numele său. Pentru ei, totul provine de la Dumnezeu, dar realitatea cea mai apropiată de Dumnezeu, care este Dumnezeu fără a fi totuși în întregime Dumnezeu, realitate care face parte din esența sa, deosebindu-se totuși întru câtva de ea pe plan ontologic, nu este altceva decât Numele[11].

Cabaliștii s-au folosit deci de această referință la *Midraș*. Sprijinindu-se pe *Pirche de rabi Eliezer*, ei au dedus teoria despre *țimțum* (autocontracția lui Dumnezeu). Deoarece, înainte ca spațiul să existe, Dumnezeu ocupa totul, el a trebuit oarecum „să se retragă“ pentru ca spațiul să poată exista. Astfel, a fost rezolvată, cel puțin după un mod de gândire mistic, spinoasa problemă a creației pornind de la neant.

Miracolele

Din ce cauză această problemă a veșniciei sau a apariției întâmplătoare a Universului ocupă un loc atât de important în sistemele religioase, fie ele de inspirație mistică sau filozofică? Motivul: dacă nu admitem creația în înțelesul tradițional al termenului, nu pot exista și nici măcar nu pot fi concepute miracolele! Acest lucru l-a înțeles foarte bine Maimonide. El spune răspicat că ar fi putut interpreta întreaga *Tora* în sensul ideii că lumea este veșnică și că sunt nenumărate versete biblice care pledează în acest sens. Dar adaugă că, dacă ar fi acționat în acest fel, „ar fi dat peste cap întreaga *Toră*“.

Ceea ce l-a obligat pe Maimonide să meargă pe calea pe care a ales-o au fost constrângeri de ordin teologic. Într-adevăr, minunea ieșirii din Egipt, traversarea Mării Roșii, dăruirea manei în timpul străbaterii deșertului, precum și minunile enunțate în celelalte cărți biblice n-ar putea fi concepute fără a crede într-o lume creată. Un Univers veșnic, coextensiv lui Dumnezeu, nu s-ar potrivi cu intervențiile divinității într-o ordine naturală care ar fi atunci cvasiimuabilă. Aceasta s-ar opune nu numai ideii omniprezenței divine, ci și celei a providenței. Dacă nimic nu se poate schimba, atunci Dumnezeu nu se îngrijește de nimic, iar natura este cea care face oficiul de providență. În acest caz, cum se poate concepe existența profeților, precum și revelația? La urma urmei – chiar dacă termenul de profet nu i se aplică lui Moise decât într-un chip ambiguu – omul care a primit revelația pe muntele Sinai nu este altceva decât un trimis al Domnului. Cum s-ar putea manifesta Dumnezeu într-o lume care n-ar fi, într-un fel sau altul, produsul său?

Răspunsul lui Maimonide este oarecum surprinzător, cel puțin în ceea ce privește raționamentul filozofic. După ce arată că nu toate minunile biblice

---

11. Asupra acestui aspect, dar în cu totul alt context ideologic, ne vom referi la marele gânditor Franz Rosenzweig, care a scris, în afară de *Steaua mântuirii*, și o *Cărțulie a înțelegerii sănătoase și nesănătoase*.

au același grad de supranatural sau de miraculos, el afirmă că minunile care urmau să se producă au fost, ca să spunem așa, pre-programate încă din clipa creației! Deci funcția profetului era să facă să coincidă necesitatea miracolului cu momentul potrivit în care el trebuie să se producă. De ce atâta efort, de ce o asemenea exegeză? De fapt, acceptarea miracolelor era un fel de concesie aparentă făcută pentru credincioșii simpli. Maimonide s-a pretat la acest joc, fiindcă pe el nu-l interesa nimic mai mult decât veșnicia și caracterul neschimbător al voinței divine. De aceea expresia *„rețono ha-cadum“* („voința sa veșnică“) revine mereu în scrierile sale.

Pentru Maimonide, constanța esenței divine este o prioritate absolută. Ideea contrară ar avea urmări incalculabile. A admite că Dumnezeu face o minune înseamnă a admite că ceva s-a schimbat într-însul, ceva care implică o mutație în el însuși. Oare ce ar putea produce o asemenea influență asupra comportamentului divin? Logica filozofică ne spune că nimic! Însă credinciosul este convins din inimă că Dumnezeu îl ascultă, că schimbă cursul lumii pentru a-l ajuta și a-l salva. Pentru Maimonide nimic de felul acesta nu se poate concepe, chiar dacă, în aparență, el dă impresia că s-ar putea să fie și altfel.

Biblia citează cel puțin două exemple în care Dumnezeu a schimbat mersul lucrurilor, din dragoste pentru creaturile sale. Cazul cel mai cunoscut este cel al venerabilului Avram, care a devenit Avraam. El era condamnat la sterilitate din pricina constelației astrale care era în vigoare în ziua când s-a născut. Cum a putut Dumnezeu să-l facă pe Avraam „să se nască din nou“? Pur și simplu, schimbându-i numele, ceea ce i-a permis să aibă un fiu, pe Isaac.

Al doilea exemplu celebru în care Dumnezeu și-a modificat oarecum „voința“ se referă la răutatea orașelor Sodoma și Gomora. Desigur, Dumnezeu le va distruge, dar după ce acceptă un fel de târguială, care acreditează ideea unui Dumnezeu bun și milostiv. De asemenea, nu se poate trece cu vederea cazul lui Iona și al orașului Ninive. Acest oraș fusese sortit unei distrugeri aproape sigure. Va scăpa totuși mulțumită intervenției monarhului și a locuitorilor cetății. Cel care a scris această scurtă carte biblică a avut grijă să opună nemăsurata generozitate divină îngustimii de vederi a unui profet grăbit să-și termine treaba. Nu spune oare bunul Iona, în nevinovăția sa: „Știam că tu ești Dumnezeu îndurător și milostiv, îndelung răbdător și mult milosârd“?

Esența Torei

Relația care îl leagă pe Dumnezeu de poporul său, Israel, este de natură afectivă. În liturghia evreiască Dumnezeu este regele Universului, dar este și părintele milostiv, acela care acceptă întoarcerea fiilor săi care se pocăiesc. *Tora* – sursă și condiție a alegerii lui Israel – constituie temelia unei asemenea relații între Dumnezeu și omul evreu.

Pentru a înțelege relația evreului cucernic cu *Tora* sa – această lege pentru care a îndurat atâtea suferințe, batjocuri și uneori chiar persecuții – trebuie evocată instituția rabinică numită *Simhat Tora* (bucuria *în* sau *prin Tora*). Evreul a vrut să transforme în motiv de bucurie această sursă care pare a fi cauza atâtor suferințe; *Midraș* vorbește despre *Tora* ca despre fiica Domnului, devenită logodnica lui Israel. Să nu ne temem de cuvinte, această relație este – ca să spunem așa – de ordin carnal. *Tora* reglementează viața evreului în fiecare clipă, ea dă sens existenței sale. Profetul Samuel va spune: „*chi'aleha horagnu col ha-iom*" („pentru Tine și pentru *Tora* Ta ne lăsăm omorâți în toate zilele"). Iar mai târziu, psalmistul: „Dacă n-ar fi fost *Tora*, care este bucuria mea, aș fi pierit în mizerie" („*lule Toratha sa' așu 'ei az avadti be- 'oni*"). Încă de la începuturile raționalismului evreiesc, toți gânditorii evrei au insistat asupra caracterului de neînlocuit și veșnic al *Torei* lui Dumnezeu. Toate contestările iudeo-creștine n-au izbutit să slăbească acest atașament cvasifizic al evreilor pentru *Tora* lor.

În ce fel concep evreii conținutul *Torei*? Tradiția rabinică vorbește înainte de toate despre cele șapte reguli de interpretare ale lui Hillel cel Bătrân. De fapt, ele au fost atribuite (poate mai târziu) lui Hillel și lui Șamai, primul cuplu de autorități rabinice, un fel de Părinți întemeietori. Este vorba despre raționamentul care constă în a merge de la simplu la complex, despre analogie, despre stabilirea unui fundament (a unui principiu) pornind de la un singur punct de referință din Scriptură, apoi pornind de la două puncte de referință ale Scripturii, de la general la particular și invers, de la particular la general, pentru a ajunge la o similitudine care reunește două pasaje diferite și, în cele din urmă, la o deducție pornind de la context. Mai târziu tradiția evreiască va vorbi despre cele treisprezece *middot* (măsuri) ale rabinului Ișmael și, în sfârșit, despre cele treizeci și două de *middot* ale rabinului Iosef ha-Gelili.

Se știe că interpretarea rabinică s-a opus de timpuriu exegezei pauliniene, considerată a reprezenta ansamblul eforturilor exegetice ale Bisericii primitive. Mărul discordiei era menținerea sau abandonarea sensului literal al Scripturii. Creștinii practicau o exegeză – zisă spirituală – care se opunea cercetării înțelesului literal, recomandată de rabini. Reproșurile creștinilor se îndreptau împotriva unui „literalism îngust și mărginit", împotriva „literei împietrite și sclerozate" a evreilor. Într-adevăr, exegeza pauliniană tindea să golească *Tora* de întreg conținutul său pozitiv, supunând-o unui comentariu alegoric. De exemplu, ea voia să deceleze în lemnul arcei lui Noe materia Crucii, pretinzând că figura lui Noe era o aluzie la aceea a lui Isus, apostol al unei noi omeniri. Apoi ea interpreta psalmul 50 (versetul 6) în sensul păcatului originar. Unele biblii catolice merg până la a traduce textul original în felul următor: „...păcătos mama m-a conceput".

Pentru a arăta în ce fel exegeza creștină a golit de înțelesul lor comandamente pozitive, vor fi suficiente aici două exemple cunoscute. Obligația de a consuma azimă cu prilejul Paștelui (*Pesah*) este interpretată în felul următor: în timpul acestor zile care amintesc de ieșirea din Egipt, omul trebuie să-și chinuiască trupul, inima lui nu trebuie să se umple de mândrie. Azima, adevărată pâine a mizeriei, trebuie că simbolizează acest act de căință în care omul se reîntoarce spre sine. Ca și pâinea pe care o consumă, inima lui trebuie să se golească de orice trufie.

De asemenea, circumcizia a constituit și ea obiectul a numeroase discuții. Pentru evrei ea este vitală, în înțelesul propriu al termenului. Această dăruire de sânge, această jertfă parțială de sine atinge bărbatul în organul care îi permite să se reproducă. Este legământul lui Avraam. Creștinii însă se refereau, în legătură cu circumcizia, la un verset din Deuteronom care prescrie „să tăiați împrejur inima voastră“ („*u-maltem et 'orlat levavhem*“) și trăgeau de aici concluzia că Dumnezeu nu s-a gândit niciodată la o îndeplinire concretă a circumciderii penisului. Rabinii, conștienți de contradicția dintre anumite declarații ale Scripturii cu privire la unul și același subiect, au stabilit următoarea regulă: atunci când două puncte de referință ale Scripturii se contrazic (așa cum este cazul aici), un al treilea verset va fi considerat în stare să decidă. Prin urmare, deoarece poruncile sunt date pentru a favoriza viața („*wa-haitem bahem*“), circumcizia trebuie aplicată la *membrum virile*; a doua poruncă, aceea care precizează circumcizia inimii, este în mod obligatoriu de natură spirituală, deoarece îndeplinirea ei concretă ar atrage după sine o moarte sigură. Principiul general cel mai puternic ordonă să fie prezervată și favorizată viața, deci el este cel care hotărăște.

Printre primele contestări iudeo-creștine, o alta privea neîncetata discuție referitoare la odihna și solemnitatea zilei de *șabat*. Creștinii primitivi stabiliseră o deosebire între solemnitatea interioară, spirituală a *șabatului* și odihna care trebuie riguros respectată în această zi. Ei au opus una alteia aceste două porunci; după ei, conștiința sfințeniei acestei zile se putea mărgini la prezența ei în sufletul omului și nu trebuia să se manifeste într-un chip atât de concret cum prescrie opinia rabinică. Atunci evreii au răspuns în tratatul talmudic *Șabat*, care enumera cele 39 de principii de muncă interzise în această zi. Nouăsprezece secole mai târziu, reformatorii evrei din Germania, printre care și Samuel Holdheim (1806–1860), au reluat distincția pe care o făceau primii creștini sau iudeo-creștini între *Schabbatfeier* (solemnitatea zilei de *șabat*) și *Schabbatruhe* (odihna în ziua de *șabat*). Pentru a încheia această lungă dispută și a arăta importanța pe care o acordă evreii zilei de *șabat*, să amintim adagiul rabinic după care măsura în care *șabatul* a vegheat la puritatea și unitatea poporului lui Israel a fost mult mai mare decât măsura în care poporul a respectat... *șabatul*!

Omul

Povestirea biblică spune că Dumnezeu l-a creat pe om la finele operei sale, semn că l-a conceput, de la origine, ca încununare a întregii creații. Acestei ființe, înzestrată cu limbaj, deci cu rațiune, Domnul i-a încredințat poruncile sale, printre altele și interdicția de a consuma din fructul unui anume arbore. Tradiția evreiască nu precizează care anume arbore, pentru ca – spune ea – „să nu-l facă de rușine“; dacă ar fi făcut altfel, oamenii și-ar aminti mereu de un asemenea blestem. Tradiția creștină este cea care a afirmat că era vorba de un măr.

Cum pot fi definite marile linii ale antropologiei biblice: oare omul este liber? Are el facultatea să nu se supună lui Dumnezeu? Soarta lui este oare pecetluită dinainte? De fapt, în *Biblie* omul este înzestrat cu un liber-arbitru, dar trebuie totodată să înfrunte răul de care Dumnezeu nu este răspunzător. De ce a trebuit să fie reunite două realități care sunt de ordine diferite, cel puțin în aparență? Pentru că Dumnezeu l-a vrut pe om liber în sine, dar amplasarea lui în Univers și dependența lui față de materie fac din el, în mod necesar, o ființa supusă răului sau ispitită de acesta. De asemenea, omul trebuie să respecte poruncile divine (*mițvot*); pentru evreu, acesta este cel mai bun mijloc de a duce pe pământ o viață virtuoasă și echilibrată și de a obține, după moarte, partea sa de fericire în viața de dincolo.

Crearea omului reprezintă o sfâșiere, o ruptură și, prin aceasta, un ultragiu la armonia a ceea ce este imobil și veșnic. Venind pe lume, omul rupe un spațiu și o barieră, asemenea smulgerii fructului unui arbore. Este benefic pentru om faptul că a fost creat? Înțelepții *Talmudului* s-au preocupat de această problemă gravă. Precedându-l pe Camus, care va vorbi despre „a face față sfidării absurdului“, rabinii vor sfârși prin a spune, la capătul unor foarte lungi discuții, că omul ar fi făcut mai bine să nu fi venit pe lume (dacă aceasta ar fi depins cu adevărat de el!). Dar, de vreme ce a fost creat, omul este obligat să dea un sens existenței sale, cu alte cuvinte el trebuie să se asume!

Spre deosebire de creștinism, iudaismul rabinic nu se vrea un denigrator al cărnii. Desigur, el se distanțează de preocupările strict materiale, proslăvește detașarea de bunurile acestei lumi și predică valoarea existenței eterne. În acest fel trebuie înțeleasă opoziția între *haie șa'a* (trăirea în clipă sau a clipei, adică vremelnicul) și *haie olam* (viața eternității, adică spiritualul). Dar iudaismul nu transformă această dualitate firească, împotriva căreia omul nu poate face nimic, într-un dualism ce nu poate fi depășit. Astfel, nu condamnă bogăția (dobândită pe cale cinstită) și totuși n-o socotește o virtute. Să nu uităm că prima poruncă a *Torei* se numește *piria we-ribia* (creșterea și înmulțirea).

Iudaismul rabinic nu opune nici lumea pământeană lumii care va să vină (*olam ha-ba*). El face din viața pe cealaltă lume un ideal, dar n-o erijează într-o valoare absolută, superioară oricărei alta. Aici, pe pământ, omul se poate depăși neîncetat și își poate transforma lipsurile în calități pozitive. De exemplu, în căsătorie și prin procreare, el se prelungește, își asigură o continuare chiar și pentru vremea când va fi trecut în veșnicie. Dacă dispune de o avere personală sau, pur și simplu, de mijloace importante, el va putea ușura povara celor săraci, va putea veghea asupra văduvei și orfanului. De asemenea, va putea – ceea ce este o obligație supremă – să se îngrijească de nevoile celor care studiază tot timpul *Tora*.

Ce îl povățuiește *Talmudul* pe omul simplu (care nu face parte din clasa înțelepților, nici din cea a erudiților) pentru a avea acces la *Șehina* (Prezența divină), adică la binele suprem, în limbajul rabinilor? Acestei întrebări de o excepțională gravitate *Talmudul* îi răspunde într-un chip aparent prozaic: acest om să-și dea fiica de nevastă unui *talmid haham* (discipol al înțelepților)! Intenția este clară: întrucât întregul Israel formează o unitate organică, oricare ar fi natura și nivelul oamenilor care o alcătuiesc, a lua drept ginere un erudit al *Torei* înseamnă a dobândi un merit pentru tine însuți. Dacă nu poți să te dedai tu însuți studiului, trebuie să-ți împărți cu mărinimie banii (dacă îi ai) și să permiți astfel ca cei a căror vocație autentică este să-și consacre *Torei* existența să se dedice studiului. Acum înțelegem mai bine această expresie eliptică surprinzătoare a rabinilor: pentru a avea acces la Prezența divină, să-ți dai fiica de soție unui discipol al înțelepților!

Opusul elevului învățaților nu este altul decât *am ha-areț*, omul din popor, adică cel fără cultură. Despre acesta *Talmudul* vorbește ca despre o ființă care nu recită *Șema Israel*, partea cea mai importantă din liturghia de dimineață și de seară, și care nu-și pune nici *tefilin* (impropriu tradus prin cuvântul „filactere").

Teologia rabinică, oricât de puțin sistematică ar fi, vorbește totuși despre viața într-o lume mai bună, aflată *hic et nunc*. O viață așa cum o descrie profetul Isaia (capitolul 11) este denumită de rabini „epoca mesianică" și ar corespunde cu ceea ce Kant numește „domeniul scopurilor". Un timp în care omul nu va mai fi lup pentru alți oameni, în care până și animalele vor fi atinse de acel „har universal", de vreme ce nu va mai exista nici vânător, nici vânat. Tradiția evreiască a vrut întotdeauna să ia drept bună, cuvânt cu cuvânt, această povestire minunată în care sugarul se va juca în apropierea culcușului viperei fără a fi în vreo primejdie. Între *haiie olam ha-ba* (viața în lumea care va să vină) și ipotetica sau reala *tehiiat ha-metim* (învierea morților) există un alt concept rabinic deosebit de important, anume *iemot ha-mașiiah* (zilele lui Mesia, epoca mesianică).

Apare astfel ideea că lumea nu este rea în sine și că ea poate, trebuie să fie îmbunătățită[12]. Epoca mesianică va fi momentul în care creația nu va mai fi o separare de lumea divină, momentul în care omul va fi terminat ciclul istoriei și în care însuși Dumnezeu va fi atins oarecum fericirea supremă. Este ecoul pe care un alt profet îl retrimite lui Isaia, strigând: „În ziua aceea Domnul va ridica din nou mâna sa“ (Is., 11, 11). Dacă Dumnezeu este recunoscut de toate popoarele lumii, monoteismul va domni atunci în chip absolut. Și dacă, în plus, toți oamenii se adresează lui Dumnezeu numindu-l în același fel, fraternitatea universală nu va mai fi o vorbă goală. Astfel se va realiza faimoasa prezicere a lui Isaia: „Nici un popor nu-și va mai ridica sabia împotriva altui popor și ele nu vor mai învăța războiul.“

Universalismul profeților lui Israel izbucnește aici în toată bogăția lui. Profeți ebraici, dar și tradiția ancestrală s-au putut adresa omenirii întregi, fără a simți nici cea mai mică stingherealǎ. Mai trebuie notat că tradiția (orală) evreiască atribuie unor zile festive cu conținut funciar evreiesc un fel de dublu înțeles: unul destinat poporului, care este depozitarul revelației divine, celălalt îndreptat spre omenire în ansamblu. Această preocupare universală există încă de la originile iudaismului. Este cazul *șabatului*, despre care mulți cred că este o solemnitate săptămânală respectată numai de evrei. Această perspectivă uită ceea ce talmudiștii denumesc *șabat haberi'a*, „*șabatul* creației“, un fel de sâmbătă cosmică pe care toți oamenii trebuie s-o respecte. A doua solemnitate, în aparență tipic evreiască sau israelită, este reprezentată de sărbătoarea *Sucot*, Sărbătoarea Colibelor, în amintirea locuințelor provizorii în care au locuit – conform voinței lui Dumnezeu – copiii lui Israel după ieșirea din Egipt. *Suca* (coliba) mesianică va fi aceea în care toate popoarele pământului se vor aduna pe muntele Sion pentru a celebra acolo această sărbătoare.

Viața de Apoi

Cum își reprezentau rabinii viața de apoi? De fapt, existau două feluri de escatologii rabinice: una populară, cealaltă pentru elite. Această distincție care, la Maimonide, va deveni o adevărată linie despărțitoare între două categorii de oameni, este folosită de talmudiști doar în scopuri metodologice: oamenii își aleg în chip firesc discursul pe care îl consideră destinat lor.

Potrivit escatologiei populare, Dumnezeu este ca un „bucătar“ care l-a pus pe Leviathan într-un vas pentru saramură și care a păstrat vin din strugurii originari („*iiaiin me-șumar be-anawaw*“). Cei drepți, care au binemeritat *Tora* lui Dumnezeu în decursul vieții lor pământene, vor fi invitați la acest festin

12. Problema a fost pusă din nou, într-un mod magistral, de către Franz Rosenzweig: există oare un Univers în care creația și mântuirea pot fi legate?

paradiziac. Dar de ce a ales iudaismul talmudic carnea unui pește interzis și deliciosul produs al viței-de-vie? Se știe că iudaismul se deosebește de toate celelalte religii monoteiste printr-o mulțime de interdicții și de legi alimentare. Evreul care respectă *halaha*, regula normativă evreiască, trebuie să se abțină de la consumul fructelor de mare și al oricărui pește care nu are înotătoare și solzi. Leviathanul este însă un monstru marin a cărui carne este improprie pentru consum. Să nu uităm că evreii nu glumesc când e vorba de puritate și impuritate și că, în mitologia lor, mediul marin conține cea mai mare cantitate de impurități. Această idee că Dumnezeu îi „răsplătește“ pe cei care i-au respectat prescripțiile alimentare, servindu-le tocmai un aliment strict interzis pe pământ, apare ca un fel de concesie inconștientă făcută unui antinomism prezent în fiecare dintre noi. Acest lucru este valabil și pentru vin, al cărui consum este însoțit la evrei de o mulțime de precauții și de purificări. *Talmudul* s-a adresat vulgului folosind o terminologie și imagini sugestive și expresive pentru acesta din urmă. În schimb, omului virtuos, care consideră că răsplata virtuții este numai virtutea însăși, *Talmudul* îi adresează un mesaj cu totul deosebit: atunci când înțelepții trec în veșnicie, ei poartă pe cap coroane (simbol al regalității *Torei*) și se bucură de splendoarea Prezenței divine („*nehenim mi-ziv ha-Șehina*“)[13].

Această teorie talmudică n-ar putea fi acceptată ad litteram decât de oamenii care ignoră că acolo sus nu există nici ședere, nici stat în picioare („*ein 'amida we-ein ieșiva*“). În acest caz, cum să concepi un stomac pentru a mânca? Cealaltă viziune talmudică, orientată într-o manieră total diferită, vorbește despre un ideal absolut contemplativ; coroanele care împodobesc capetele simbolizează imortalitatea intelectelor și au funcția unor simple metafore.

Învierea morților

Doctrina învierii morților a avut contestatari încă din timpurile cele mai vechi. Ne dăm seama de aceasta după pedepsele pe care le-a prevăzut *Talmudul* împotriva celor care nu credeau în învierea morților. Am văzut că blasfematorul, *apicoros*, era exclus din comunitatea credincioșilor pentru că refuza să admită o asemenea dogmă. Fără îndoială, unele spirite libere au opus acestei teze un anumit număr de argumente neverosimile. În secolul al IX-lea Saadia și-a propus să le răspundă. Ce-i de făcut pentru a reconstitui un corp așa cum a fost? Ce-i de făcut dacă viermii pământului au devorat în întregime toate membrele? Saadia răspunde imperturbabil că Dumnezeu, de vreme ce a putut crea totul pornind de la neant, va fi pe deplin în măsură să reconstituie corpurile, oricare vor fi fost vătămările pe care le-au suferit... Această chestiune

---

13. Georges Vajda a găsit o frumoasă formulă pentru acest tip de ideal contemplativ post-mortem. El scria: „Înțelepții savurează rodnicia inteligibilelor!“

a reținut și atenția lui Averroes în secolul al XII-lea. Filozoful va spune, între altele, că trupurile înviate vor fi de o natură cu totul deosebită decât a celor care au trăit...

Desigur, *Talmudul* citează capitolul 37 din Iezechiel, care evocă miracolul învierii membrelor uscate pe malul fluviului Hebar. Era vorba acolo de o viziune profetică sau de o realitate tangibilă? Pentru teologia biblico-talmudică pură, învierea morților este un fapt real. Maimonide și continuatorul său de mai târziu, Elia Delmedigo (1460–1493), par să fi hotărât altfel. Unul dintre motivele celei dintâi controverse anti-maimonidiene a fost tocmai omiterea, voluntară sau involuntară, de către Maimonide a dogmei învierii morților. Pentru a-l apăra de orice bănuială de impietate, un grup de discipoli din Damasc au scris un tratat intitulat în arabă *Maqala fi-Tehiyyat ha-Metim* (*Tratat cu privire la învierea morților*), pe care l-au pus în circulație. În această operă apocrifă, autorul (presupusul Maimonide) își apără cu tărie buna credință și stipulează că învierea morților este un principiu de credință esențial al doctrinei evreiești. De altfel, vom regăsi această dogmă în cele 13 principii de credință, sau *ikarim*, transformate într-un imn sinagogal care încheie slujbele religioase. Pare puțin probabil ca Maimonide să fi putut oferi drept învățătură o asemenea doctrină într-o operă care se adresa elitelor. Cum să-ți închipui că sufletul, separat în sfârșit de trup și redat vieții speculative pentru veșnicie, ar avea din nou nostalgia „acestei lumi de mizerie în care suntem condamnați să trăim“?

După ce și-a făcut studiile și a fost profesor în Italia, și anume la Padova, apoi la Veneția, Elia Delmedigo, autorul cărții *Behinat ha-dat* (*Examinarea religiei*), a scris, la cererea elevului său credincios, Saul Cohen Așkenazi, o operă densă și totodată succintă în care arată că învierea morților nu este o „dogmă primară“ a iudaismului. N-a fost singurul care gândea așa. În Renașterea italiană cei mai mulți dintre gânditorii evrei deschiși față de cultura modernă par să nu fi admis decât aceste trei dogme: Dumnezeu, providența sa și profeții săi. Învierea morților, precum și caracterul accidental al Universului erau, ca să spunem așa, diluate în această linie dogmatică în care putuseră fi totuși subsumate, deși în mod neexplicit.

Iudaismul și dogmele

Se cuvine să vorbim foarte pe scurt despre problema pe care o pun dogmele (sau ceea ce ține loc de dogmă) în gândirea evreiască. În această chestiune să-i dăm întâi cuvântul lui Delmedigo:

> Nu cred că termenii *Torei* se explică prin metoda filozofiei, nici că *Tora* are nevoie de serviciile filozofiei. Cred că nimeni nu adoptă un asemenea punct de vedere, cu

excepția celui care nu este nici adept al *Torei*, nici filozof [...]. Pe de altă parte, nimeni nu ar trebui să creadă că greșesc, pentru simplul motiv că în scrierile mele urmez metoda filozofilor. (Fondul ebraic al Bibliotecii Naționale 968 folio 79 a).

Se pare că Delmedigo a vrut ca principiile fundamentale ale iudaismului să fie clar definite, dar și să fie puse la adăpost de orice incriminare de natură filozofică sau intelectualistă. După el, masele și elitele au datoria să accepte principiile fundamentale ale iudaismului cu privire la credință și la Revelație. Această esență a iudaismului constituie nucleul său neștirbit. Ea cuprinde 11 puncte: existența, unitatea și incorporalitatea lui Dumnezeu, profeția, răsplătirea în viața de apoi, știința și providența divine, caracterul imuabil al *Torei*, superioritatea profeției mozaice, învierea și venirea lui Mesia. În plus, Delmedigo distinge între un *șoreș dat* (principiu al religiei) și un *șoreș Tora* (principiu al *Torei*).

Acum o sută de ani, unul dintre cei mai buni cunoscători ai literaturii rabinice, Solomon Schechter[14], a revenit asupra problemei generale pe care o pun dogmele în sânul iudaismului. Flegmatic și cu un umor foarte britanic, el începe prin a aminti că, după părerea unora, și anume a lui Mendelssohn, iudaismul n-ar avea nici o dogmă; singura dogmă e că n-are nici o dogmă! Lăsând la o parte gluma, autorul lucrării *Rabbinic Anthology* notează că *Biblia* nu consideră nici măcar existența lui Dumnezeu ca o dogmă; ea presupune acest fapt ca bine stabilit și admis; excepție face doar Decalogul, în care Dumnezeu se adresează direct adunării lui Israel, pentru a nega valoarea altor divinități. În acest spirit, Schechter observă că expresia talmudică ‚*kafar ba 'icar*"[15] (a nega fundamentul) este esențială pentru a înțelege definiția însăși a unei dogme. Punctul de plecare al oricărei gândiri evreiești cu privire la dogme rămâne cu toate acestea *Mișna Sanhedrinului*, căci ea dă mai multe caracterizări ale celui considerat *apicoros*. Așa cum am văzut, blasfemator poate fi cel ce neagă providența divină, învierea morților și răsplătirea în lumea de apoi, întrucât este numit *apicoros* acela care neagă toate aceste lucruri laolaltă sau separat. Se pare că expresia *Min ha-Tora* (adică „Aceste doctrine sunt predate de către *Tora*") a fost un adaos ulterior.

Schechter mai arată, pe bună dreptate, că Maimonide a fost precedat în stabilirea dogmelor evreiești de către karaitul Iuda Hadassi (către 1150). Acesta distingea nouă dogme: creația *ex nihilo*, existența unui Creator, unitatea și incorporalitatea lui Dumnezeu, trimiterea de către Dumnezeu a lui Moise și a celorlalți profeți, intangibilitatea *Torei* lui Dumnezeu – care este perfectă și

14. S. Schechter, „The Dogmas of Judaism", *Jewish Quarterly Review*, 1899, pp. 48–61, 115–127.

15. Întâlnită în primul rând în *Sifra*, 111 b; *cf.* și *Pesicta* 163 b. (Editura S. Buber) și *Mehilta* 22 b (Editura Friedmann).

nu are nevoie de nici o completare din partea unei presupuse tradiții orale –, necesitatea de a studia *Tora* lui Dumnezeu în limba originală, înălțarea Templului de către Dumnezeu – pentru a se manifesta într-însul –, învierea, răsplătirea în lumea de apoi, venirea lui Mesia, fiul lui David. Să comparăm aceste „dogme" cu cele 13 principii de credință (*icarim*) ale lui Maimonide: existența unui Creator, unitatea sa, incorporalitatea sa, veșnicia sa, faptul că rugăciunea trebuie adresată numai lui, credința în profeție, Moise profet fără egal nici înainte, nici după el, revelarea *Torei* pe muntele Sinai, imutabilitatea acestei *Tore*, cunoașterea de către Dumnezeu a actelor omenești, răsplata și pedeapsa, venirea lui Mesia și, în sfârșit, învierea.

Cel mai celebru comentator al *Talmudului*, Hananel din Cairuan, scria într-unul din comentariile sale că, pentru a avea parte de lumea viitoare, trebuie să admiți, în credința ta, patru lucruri: Dumnezeu, profeții, lumea viitoare și venirea lui Mesia. Cât despre Nahmanide, el cita în lucrarea sa *Predică în prezența regelui* trei lucruri: creația, omnisciența și providența divine. Să mai semnalăm și faptul că Abba Mari ben Moise din Montpellier – marele adversar al studiilor filozofice cu prilejul controverselor asupra scrierilor lui Maimonide – considera că erau absolut necesare numai trei credințe: existența, unitatea și incorporalitatea lui Dumnezeu, creația *ex nihilo* și, în sfârșit, providența divină.

După cum se vede din această scurtă retrospectivă, problema dogmelor a fost rareori o preocupare esențială a evreilor. Ea devenea o asemenea preocupare numai când aceștia simțeau necesitatea de a se defini în raport cu ostilitatea lumii din afară.

Căința și iertarea

În iudaism este întotdeauna îngăduit să se discute dacă există o deosebire între noțiunea de „dogmă", pe de o parte, și cea de „principiu fundamental", „rădăcină" sau „principiu de credință", pe de alta. În schimb există cel puțin două alte noțiuni – cruciale pentru etica religioasă evreiască – a căror realitate nu suferă nici o contestare: pocăința (*teșuva*) și iertarea (*seliha*).

Aceste două noțiuni constituie puncte de sprijin ale omului în situații cu totul extreme: atunci când își încalcă îndatoririle, când face o greșeală sau intră în păcat, când nu respectă o poruncă divină sau chiar numai pământeană, făptașul trebuie să se întoarcă spre Dumnezeu. Așa este cazul lui David, care s-a făcut vinovat de comportarea imorală cunoscută și care a intonat psalmul: „Ție unuia am greșit și rău înaintea ta am făcut..." („*Leha levadeha hatati we-hara be-eineiha asiti...*"). *Talmudul* vrea să vadă aici cel mai sincer dintre actele de căință de care este în stare omul. El povestește chiar că atunci când

Solomon, fiul regelui David, a sfințit Templul, unii dușmani ai casei regale au crezut că Dumnezeu nu va ierta niciodată uciderea lui Urie Heteul și adulterul cu Batșeba, de care monarhul evreu David se făcuse vinovat, dar când porțile Templului s-au deschis, fețele dușmanilor săi au devenit – zice *Talmudul* – „negre ca fundul unor cratițe acoperite cu funingine".

Aceste păcate extrem de grave figurează chiar în Decalog. Cu toate acestea, căința lui David a fost sinceră. *Talmudul*, precum și întreaga tradiție orală evreiască îl prezintă pe David ca pe un monarh cucernic, care își recită psalmii de dimineața până seara. Primele versete ale celei de-a Treia Cărți a Regilor evocă un David îmbătrânit, dar care nu și-a pierdut memoria. El înțelege că trebuie să facă să fie respectată făgăduiala dată Batșebei, anume ca Solomon să fie moștenitorul său legitim. S-ar putea spune că în tradiția evreiască ulterioară apare un David regenerat.

Există și un alt pasaj care încheie în general liturghia și care se enunță în felul următor: „*Hașivenu ha-Șem eleha we-nașuva, hadeș iamenu che-CheDeM*" („Reîntoarce-ne spre Tine, o, Doamne, și vom reveni [adică: ne vom pocăi], reînnoiește zilele noastre ca în vremurile de odinioară"). Însă tradiția s-a aplecat asupra expresiei ebraice care înseamnă „în vremurile de odinioară", și anume *Che-CheDeM*. Tradiția a descompus acest termen care înseamnă „odinioară, înainte, în timpul trecut" și a vrut să citească aici inițialele celor trei mari păcătoși care s-au căit pentru faptele lor rele. Este vorba de Cain, ucigașul fratelui său, Abel, de David și, în sfârșit, de monarhul nelegiuit Manase, a cărui pervertire n-a fost egalată decât de convertirea lui! Faptul că tradiția evreiască a plasat o asemenea formulă la sfârșitul liturghiei arată importanța pe care o acordă eticii, mult mai mult decât ritului (în cazul de față, recitarea zilnică a unei orații oarecare).

Iertarea divină și căința omenească sinceră merg mână-n mână. În tradiția evreiască nu există nici o situație în care să fi fost refuzată iertarea vreunui om care s-a căit sincer. S-ar putea evoca exemplul lui Faraon însuși, marele persecutor și blasfemator: tradiția evreiască se încăpățânează să-i atribuie o profesie de credință riguros monoteistă, destul de neașteptată la un monarh a cărui inimă fusese atât de împietrită.[16] De altfel, aceeași tradiție talmudică se opune categoric oricărui triumfalism: în timpul sărbătorii care comemo-

---

16. Se spune că el ar fi pronunțat o frază din celebrul cântec al Mării Roșii: „*Mi-Kamoha baelim IAHVE!*" („Dar cine este ca tine printre dumnezei, o, IAHVE!"). În timp ce regulile bine înțelese ale gramaticii ne recomandă să spunem aici *hamoha*, și nu *kamoha* (cuvântul precedent terminându-se printr-o vocală, iar prima literă a cuvântului următor fiind un *Kaf*, el se pronunță ca o aspirantă, nu ca o ocluzivă), tradiția evreiască afirmă că Faraon era pe cale să se înece atunci când a rostit mișcătoarea sa profesie de credință...

rează ieșirea evreilor din Egipt nu se recită în întregime imnul *Halel Aliluia* (psalmii 113–118), căci Dumnezeu este trist din pricina morții celorlalți fii ai săi, egiptenii... Dar în cărțile profetice vedem deja apărând ceea ce criticii biblici numesc individualismul religios (capitolul 18 din Iezechiel). Este vorba tocmai de această idee: dacă un nelegiuit se căiește sincer și deci nu mai merge pe drumul cel rău, Dumnezeu îi iartă toate păcatele! Vom reveni asupra acestei idei când vom evoca ziua de *Roș ha-Șana* (Anul Nou) și Ziua Ispășirii (*Iom ha-Kipurim*).

PRACTICI ȘI RITURI

La început, în iudaism, totul era legat – solul, limba, poporul și religia. Sunt tot atâția termeni care, împreună, pot reda, mai mult sau mai puțin corect, ideea de *am Israel*, tradusă de obicei prin expresia „poporul lui Israel". Iudaismul, cu regulile sale religioase sau civile (trebuie evitată opoziția între religios și profan), constituia un tot. Însăși puterea era în același timp civilă și religioasă, deoarece domnea asupra unui popor care nu-l recunoștea pe rege decât pentru că a fost uns de către profet, solul lui Dumnezeu, și, de asemenea, pentru că nimic nu s-ar putea sustrage sferei divinului. Arbitrul suprem nu era conștiința morală, ci revelația divină. Sentimentul etic prezent în om nu era, ca să spunem așa, decât subprodusul manifestării lui Dumnezeu.

Așa a fost firea evreului la origini: o ființă omenească trăind după legile *Torei*, cârmuită de un rege care acționa întru totul potrivit cu profeția lui Iahve. Înfrângerea militară, exilul și deportarea au schimbat totul. Ceea ce fusese firesc în ochii evreului a devenit ceva supraadăugat, ceva ținând de împrejurări. Cum poate fi asigurată supraviețuirea cultului sacrificial dacă nu mai există Templu, nici castă sacerdotală? Cum poate fi menținută unitatea politică a unui popor care trăiește sub cizma ocupantului? Să nu uităm că jugul Imperiului Roman a durat mai mult de opt veacuri și că, în pofida păgânismului, evreul a încercat să i se impună. După aceea însă a fost nevoit să se obișnuiască cu un alt adversar, creștinismul, care a fost aproape tot atât de intolerant la început. Provenind din Sinagogă, Biserica nu s-a arătat deloc indulgentă cu matricea din care se născuse.

Nu se poate vorbi despre evreu sau despre trăire evreiască dacă nu se ia în considerare acest cadru. În prezent, iudaismul este acceptat de multă lume, societățile iudeo-creștine fac o treabă foarte bună; nu mai trăim deloc, sau aproape deloc, sub semnul contestărilor religioase. Societatea civilă și republicană nu mai acordă vreunui cult statutul de religie de stat, chiar dacă duminica rămâne ziua de sărbătoare prin excelență și chiar dacă vacanța de iarnă – în pofida numelui ei – nu este altceva decât vacanța de Crăciun.

În tot decursul istoriei lor, evreii s-au impus opunându-se. Ei au trebuit să întrerupă obiceiuri, tradiții și valori pe care nu le socoteau bune. Nici revoluția monoteistă nu s-a impus fără ciocniri; or, tocmai poporul evreu este cel care a condus această revoluție, punându-se în slujba ei și împrumutându-i limba și istoria sa națională. Încă din Antichitate, anume în perioada numită elenistică, au existat evrei din naștere care făceau deosebirea între un iudaism-religie și un iudaism-cultură. Cultura idiș, de exemplu, a transmis multe opere importante care se vor laice. Să nu uităm nici că o mare parte a literaturii *Hascalei* (Iluminismul evreiesc) se referă exclusiv la teme nereligioase. La începutul secolului nostru un autor de frunte al acestui curent, Ahad ha-Am (pe numele lui adevărat Așer Țvi Ghinsberg), și-a scris întreaga operă profană și laică în limba ebraică. Acest om a încercat – și nu fără un anumit succes – să se slujească de o limbă intrinsec religioasă pentru a exprima sentimente și a descrie realități lipsite de aura sacrului. Mișcarea sionistă a izbutit și ea să se exprime în ebraică pentru a chema la refacerea unui stat evreiesc, care nu era în mod obligatoriu înfeudat vreunui partid religios.

Toate aceste „excrescențe“ pun o problemă: poți fi evreu fără a respecta *Tora* și comandamentele ei (*mițvot*)? Fiecare va răspunde după convingerile sale, dar este limpede, sare în ochi, că un iudaism fără *Tora* și fără pământul lui Israel (Țara Făgăduinței) nu este de conceput în practică. Să notăm că astăzi se vorbește mai degrabă despre iudeitate sau chiar despre iudaicitate. Acești oameni se simt și se vor evrei, dar fără a practica preceptele divine în felul pe care l-au definit rabinii. În fapt, ei par să fie favorabili unui iudaism nerabinic.

Cum devii evreu

Te naști evreu[17]; există însă și evrei prin afinitate sau prin educație, dacă nu prin convertire. Aici este necesar să ne întoarcem puțin înapoi.

Fiii lui Israel n-au vrut să impună omenirii neevreiești legea lor. În numele ideii de toleranță sau de acceptare a celuilalt, vechii rabini au formulat faimoasele legi ale Noahizilor. Acestea sunt în număr de șapte: să crezi într-un Dumnezeu unic, să-ți respecți părinții, să nu ucizi, să nu furi, să nu te faci vinovat de adulter, să institui tribunale și să nu consumi membrele unui animal încă viu. Pentru ce au fost adăugate aceste șapte legi Decalogului, care, teoretic se adresează omenirii întregi? Pentru că *șabatul* săptămânal nu trebuia să fie respectat în mod obligatoriu de toată lumea, spre deosebire de *șabatul* creației, a cărui respectare este stipulată în Decalog. Deci rabinii au

17. În principiu, este evreu din naștere copilul născut de o mamă evreică. Rabinii au decis că mama este aceea care transmite apartenența religioasă.

acceptat existența unei omeniri neevreiești, indiferent de caracterul universal sau universalist al doctrinei lor! Această odihnă din timpul *șabatului* a fost justificată la origine în felul următor: opera creației a durat șase zile, iar în cea de-a șaptea Domnul „S-a odihnit“. Ulterior, în Decalog (Deut. 5, 12–15), respectarea *șabatului* este motivată prin necesitatea de a acorda repaus robului și roabei. Unii gânditori evrei din secolul XX, precum Hermann Cohen, au conchis de aici că *șabatul* este o sărbătoare mesianică, prilej pentru întreaga omenire de a se reuni fără deosebire de rasă sau de religie.

Rabinii nu au lăsat deoparte chestiunea universalității legii morale și relației ei cu practicile pur rituale. De altfel, mai multe porunci – de exemplu, respectarea postului în Ziua Ispășirii sau practica circumciziei – nu figurează în Decalog. Este oare ceva întâmplător? Absența acestor porunci ține mai degrabă de grija vechilor rabini de a nu impune obiceiuri evreiești unei omeniri neevreiești.

Deci, cum devii evreu? Prin educație, prin învățarea *Torei* și, în sfârșit, prin convertire. În celula familială părinții evrei transmit copiilor lor valorile evreiești. În școlile evreiești copiii trăiesc o viață evreiască în miniatură: învață ebraica, *Biblia* și *Talmudul*; în sala de mese mănâncă hrană *cașer*. Întreaga lor școlaritate este ritmată de rugăciune și de celelalte practici evreiești. Dimineața, se înscrie pe tablă data după calendarul civil și religios. Copilul se adaptează astfel realităților evreiești. Educația face să fie firesc ceea ce în aparență nu era.

Un neevreu poate deveni evreu dacă dorește. Cu toate acestea, în decursul veacurilor, convertirile la iudaism au fost câteodată însoțite de anumite dificultăți și experiențe nefericite. Fără îndoială, asta explică de ce găsim în *Talmud* declarația unui înțelept potrivit căreia „convertiții sunt pentru Israel la fel de dificili ca și râia“ („*Kașim gherim le-Israel ka-sappahat*“)! Dar tot *Talmudul* se mândrește cu câțiva convertiți celebri care au devenit cei mai mari propagatori ai *Torei* lui Dumnezeu, îndeosebi Onkelos ha-Gher (Convertitul), care a dat o traducere aramaică cvasicanonică a *Bibliei*. Într-adevăr, în epoca veche, când evreii pierduseră obișnuința limbii sfinte, rabinii au decis să le pună la îndemână o traducere în limba curentă, aramaică. Această versiune aramaică sau caldeeană se numește *Targum*. În fiecare vineri, înainte de începerea *șabatului*, evreii religioși sunt obligați să citească pasajul ales, de două ori în ebraică și o dată în aramaică. Această dublă lectură este necesară pentru a avea siguranța că toți au înțeles ceea ce au citit.

În cartea despre Rut Moabita vedem că o tânără femeie provenită dintr-un popor străin a optat pentru Israel și pentru Dumnezeul său. Textul ebraic spune cu entuziasm: „Dumnezeu să te răsplătească pentru fapta ta! Să-ți fie întreagă răsplătirea ta de către Dumnezeu, sub pulpana căruia ai venit să-ți

cauți refugiu!“ Este vorba aici de o convertire de bunăvoie. Iar tradiția evreiască găsește cu cale să spună că David – cu alte cuvinte, strămoșul lui Mesia – este un descendent târziu al acelei Rut care s-a convertit!

În prezent, procedurile de convertire pe lângă tribunalele rabinice sunt foarte anevoioase. Dacă anumite comunități liberale, mai ales în America, convertesc pe cine vor și cum vor, tribunalele rabinice *Bate-Dinim* din Israel și din Paris impun în mod voit termene foarte lungi pentru convertire. Ele resping de la bun început pe acela care vrea să se convertească doar pentru a putea contracta o căsătorie în regulă cu alesul (respectiv cu aleasa) inimii sale. O asemenea atitudine a marelui rabinat din Paris sau a celui din Israel are o explicație și poate fi chiar justificată. Iudaismul nu este un club de tenis sau de golf, la el nu se aderă din comoditate sau din conveniență. Este o comunitate de credință și, în plus, un grup etnic, în esență minoritar. Marile religii dominante își pot permite să accepte un „volan“ aleatoriu format din câteva sute de mii de bărbați și femei care intră în biserici sau în moschei ori, dimpotrivă, le părăsesc pentru totdeauna. Iudaismul nu-și poate permite un asemenea lux.

Este adevărat că o convertire în vederea contractării unei căsătorii are uneori un caracter sincer, atunci când ființe umane își exprimă voința de a crede în același Dumnezeu, de a se ruga în aceeași limbă – într-un cuvânt, de a înlătura orice barieră care le desparte. Atunci când unul din cei doi soți hotărăște să intre într-o nouă comunitate religioasă, evreiască, creștină sau musulmană, rabinii știu să dea dovadă de deschiderea de spirit necesară dacă este vorba de iudaism; ei nu-l descurajează pe candidatul la convertire. Când un cuplu format dintr-un convertit și un evreu se dislocă, soțul (sau soția) venit(ă) din afară spune următoarele: am divorțat de soțul meu (sau de nevasta mea) pentru care mă convertisem, deci divorțez și de iudaism. Rabinii s-au simțit întotdeauna jigniți de un asemenea tip de comportare. De aceea au vrut să separe intenția de a îmbrățișa iudaismul de dorința de a se căsători cu alesul inimii, fără prea multe probleme. Nu există alte motive, de ordin teologic, pentru încetinirea voită a procesului convertirilor.

Orice candidat admis la convertire trebuie să urmeze un ciclu lung de studii și de practici evreiești. Rabinii insistă ca el să se conformeze riturilor și practicilor iudaismului mai mult chiar decât un evreu din naștere. El trebuie să respecte cu strictețe *șabatul*, să respecte și legile alimentare și să celebreze sărbătorile evreiești. De asemenea, trebuie să respecte postul din Ziua Ispășirii, în afara cazului când îl împiedică rațiuni stringente de sănătate (*picii 'ah nefeș*). El este dator să respecte și regulile purității familiale (eufemism care semnifică interdicția relațiilor sexuale între soți în timpul menstruațiilor).

Cât despre copiii de sex masculin, ei trebuie să fie circumciși în a opta zi (în afara contraindicațiilor de ordin medical). Acestea sunt principalele legi

pe care convertiții trebuie să se angajeze să le urmeze dacă vor să fie admiși în comunitatea evreiască. Odată admiși în sânul ei, devin membri cu drepturi depline. Este interzis să fie discriminați. Nimeni n-are voie să refuze unui convertit căsătoria cu fiul sau cu fiica sa pentru unicul motiv că este un convertit sau provine din convertiți. Această atitudine a caracterizat și moravurile pietiștilor iudeo-renani din Evul Mediu, care au scris *Sefer Hasidim*, ceea ce arată că asemenea cazuri apăruseră deja în secolul al XI-lea în Germania și că au fost rezolvate în favoarea căsătoriei.

Rugăciunile

Tranziția de la convertire la rugăciune nu este ușoară. A devenit totuși ușoară dacă ne gândim la Avraam, primul dintre convertiți, al cărui nume este menționat chiar la începutul celor 18 binecuvântări (*șemone esre*) sub următoarea formă: *Magen Abraham* („scutul lui Avraam“).

Evreii au trecut de la cultul sacrificial la cultul sinagogal în urma unui foarte lung proces. Această evoluție a conferit iudaismului rabinic aspectul său actual. În Pentateuh figurează câteva indicații pe care vechii rabini le-au interpretat ca fiind trimiteri mai mult sau mai puțin clare spre rugăciune. Găsim în special orațiile jaculatorii care – așa cum arată și numele lor – sunt scurte și intense. *Biblia* conține și cantate lungi, precum cea a lui Iacov (Fac. 49), al cărei conținut se apropie foarte mult de cel al unei rugăciuni. Conține de asemenea rugămințile lui Iacov și cele ale lui Iosif. Cu toate acestea, ceea ce seamănă cel mai mult (încă și astăzi) cu rugăciunile se găsește în literatura profeților și în Psalmi. Nu se poate uita lunga și frumoasa orație a regelui Solomon (3 Reg. 8, 12–66, mai ales începând de la versetul 23). Monarhul vorbește acolo explicit de *tefila* („rugăciune“), *tehina* („cerere“) și *rina* („cântec“) (versetele 28–30, 33, 38, 43, 44, 48, 54 și *passim*), fără a uita de *tahanun*, faimoasa fervoare tăcută. Această rugăciune însoțește inaugurarea Templului; deci nu-i de mirare că în versetul 62 se spune: „Și regele, împreună cu toți israeliții au adus jertfă Domnului (*wa-iizbah*)...“ Asta nu înseamnă că cele două culte, cel sacrificial și cel sinagogal, au subzistat unul alături de celălalt, ci că erau deja prezente unele formule de orație. Este tocmai ceea ce explică de ce psalmii cântați de către leviți au fost integrați în liturghie într-o măsură atât de mare. Să citām și din Daniel 9, 4–19, unde este adresată lui Dumnezeu o adevărată rugăciune. În psalmul 93, 19, cele două culte sunt puse, ca să spunem așa, față în față:

> Când s-au înmulțit durerile mele în inima mea, mângâierile Tale au veselit sufletul meu.

Dacă, la origine, Dumnezeu se declară gata să se ducă „peste tot unde va fi invocat Numele său“, poezia sau liturghia evreiască nu pot fi separate de

cultul în sinagogă. Acest termen grecesc traduce exact corespondentul său ebraic, *Bet ha-keneset*, „locul de adunare“ (se vorbește și de *Bet ha-tefila*). Cu toate acestea, Luther nu s-a înșelat traducând totdeauna „sinagogă“ prin *Schule* („școală“), căci rugăciunea evreiască a slujit totdeauna atât fervoarea religioasă, cât și studiul. De aici relațiile strânse dintre casa de studii (*Bet ha-midraș*) și casa de rugăciuni. La început aceasta era aproape goală, nu se afla în ea practic nici o piesă de mobilier, în afară de un dulap unde se păstrau sulurile Legii. Funcțiile sinagogale nu erau ocupate de titulari precis stabiliți; oricine putea conduce slujba religioasă, dacă era în stare să facă acest lucru și își exprima voința în această privință. Odată cu perioada talmudică a început să se prevadă în sinagogi o galerie pentru femei, precum și un *al-memor* (de la arabul *al-minbar*), în cursul perioadei medievale; acesta era un fel de pupitru de la care predicatorul se adresa comunității.

De atunci dăinuie regula după care nici o rugăciune evreiască nu se poate desfășura decât în prezența unei adunări (*minian*) de zece evrei, în vârstă de peste 13 ani.

La început evreii nu se adunau decât cu prilejul *șabatului* și al zilelor de sărbătoare; de aici provine o altă denumire a sinagogii, *bet ha-șabat* („casa *șabatului*“). Reuniunile cu caracter religios apar în perioada exilului babilonian. Ne amintim de psalmul care vorbește despre tristele întâlniri ale exilaților pe malurile fluviilor din Babilonia, unde plângeau în amintirea Sionului (Ps. 136). Și Iezechiel vorbește despre bătrânii poporului care au venit să-i ceară sprijin și asistență. După întoarcerea din Babilonia, se pare că vechii evrei au păstrat nuclee de slujbe religioase, alături de cultul sacrificial care a luat din nou avânt, deși zilele lui erau numărate. După atâția ani petrecuți în afara țării lor, exilații se schimbaseră: a urmat o interiorizare a cultului și o întărire a cucerniciei individuale. Se impunea treptat o nouă formă de cult. Astfel, înșiși preoții, leviții, întrerupeau pentru o clipă în fiecare dimineață cultul sacrificial spre a se consacra rugăciunii.

Poporul și-a manifestat atunci voința de a lua parte la cultul sacrificial. Dar aceasta îi privea doar pe cei mai cucernici și care, în plus, trebuiau să locuiască la Ierusalim. Ei se prosternau cu fața la pământ în timp ce preoții săvârșeau sacrificiile. Răspundeau cântărilor leviților prin formule scurte: „Binecuvântat fie Cel Veșnic, Dumnezeul lui Israel, în eternitate“ sau „Lăudați-l pe Cel Veșnic căci este bun. Harul său va dura în vecie“.

Participarea poporului s-a instituționalizat. Fiecărui grup de leviți – douăzeci și patru, țara lui Israel fiind împărțită în douăzeci și patru de sectoare – îi corespundeau asociații de *ma'amadot* (grup de oameni care stăteau în picioare alături de preoți). Fiecare sector își delega reprezentanții la Ierusalim, pentru a lua parte la cultul sacrificial. De patru ori pe zi acești delegați participau la

slujba divină pentru a recita rugăciuni (în stare embrionară) și a citi pasaje din Scriptură. Cei care rămăseseră acasă se adunau și ei pentru a se ruga (*Mișna Taanit,* 4). Se născuse liturghia zilnică. Două slujbe divine s-au transformat în ceea ce va deveni *șaharit* (rugăciunea de dimineață) și *minha* (rugăciunea de după-masă). A treia slujbă va da naștere unui *musaf* (un fel de sacrificiu adițional). În fine, a patra slujbă, seara, corespundea rugăciunii de seară *ma 'ariv*. Ea era numită înainte „închiderea", deoarece Templul își închidea ușile (*ne 'ilat șearim*).

Care este originea textelor liturgice? Cine a pus temelia rugăciunilor evreiești?

> Oamenii marii adunări i-au dat lui Israel laudele [adresate lui Dumnezeu], rugăciunile și binecuvântările rostite la începutul și la finele sărbătorilor (Berahot, 33 a).

Deoarece oamenii nu puteau petrece mult timp în diferitele locuri de rugăciune, au fost reținute pentru orații două momente: dimineața, înainte de a pleca spre ogoare, și începutul serii, la apusul soarelui. Cu toate acestea, au trebuit să fie scurtate textele: s-a suprimat deci citirea zilnică a *Torei*, ea fiind rezervată de atunci încolo pentru *șabat* și zilele de sărbătoare. Pentru citirile săptămânale au fost alese cele două zile de târg, lunea și joia, când locuitorii de la țară veneau la oraș.

De cât timp a fost nevoie pentru a impune ciclul zilnic al rugăciunilor, așa cum îl cunoaștem astăzi? Nu se știe. Un lucru este însă sigur: în cursul celui de-al II-lea secol înaintea erei creștine rugăciunea devenise o instituție necontestată. De asemenea, este sigur că revolta macabeilor[18] a influențat constituirea anumitor rugăciuni și a introdus formule privitoare la salvare și la mântuire. Ieșirea din Egipt, arhetipul luptei poporului evreu pentru eliberarea sa, ocupă un loc de frunte în toate rugăciunile („*zeher liți 'at mițraim*"). În sfârșit, încă din această epocă, elementul mesianic a pătruns cu tărie în liturghie. În preajma apariției creștinismului, rugăciunea devenise deci în iudaismul rabinic o instituție cu rădăcini puternice. Chiar și cultul domestic, adică rugăciunea individuală de acasă (*tefilat iahid*), devenise un obicei.

Cât privește cultul însuși, trebuie reamintit că slujba religioasă evreiască are un dublu scop: rugăciunea, firește, dar și învățarea sau studiul. De altfel, *Talmudul* specifică limpede că învățarea *Torei* (*Talmud Tora*) prețuiește cât tot restul („*we-talmud Tora che-neghed kulam*").

Șema, *Tefila* și *Tahanun* sunt cele trei mari articulații ale rugăciunii. *Șema* („Ascultă, Israele") este nucleul cel mai vechi. El a precedat chiar și rugăciunea de seară, căreia i-a fost integrat. La origine, el consta în a citi mai multe

18. Revolta împotriva ocupantului păgân, care interzicea evreilor să-și practice cultul.

pasaje biblice (Deut. 6, 4–9; 11, 13–21 și Num. 15, 37–41). Ulterior, aceste citiri au fost încadrate de imnuri care cântă minunea creației mereu reînnoite, dăruirea *Torei* și ieșirea din Egipt.

Tefila, denumită și *Șemone-esre* (optsprezece binecuvântări, deși în realitate această rugăciune cuprinde nouăsprezece), este desemnată în mod curent prin termenul *amida*, adică „în picioare“. Această rugăciune exprimă credința neabătută în Dumnezeu. Cel care se roagă o recită stând nemișcat față de Dumnezeu. Conținutul său a rămas același, în pofida schimbărilor care i-au afectat textul. *Tefila* mai cuprinde și alte două compoziții liturgice. Prima este binecuvântarea sacerdotală (*bircat kohanim*) (Num. 6, 24–26); acest text scurt, care făcea parte, încă de la origini, din cultul sacrificial, a fost integrat liturghiei zilnice. El s-a menținut până în zilele noastre, fiind rezervat *șabatului* și zilelor de sărbătoare. Cealaltă compoziție, *chedușa* (sfințire), este inspirată din cartea lui Isaia (6, 3):

> Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui.

Această sanctificare solemnă a trezit o anumită admirație la câțiva poeți sinagogali, care au realizat mai multe versiuni, și anume pentru zilele săptămânii, pentru *șabat* și pentru zilele de sărbătoare.

A treia mare parte a cultului, așa-numita *Tahanun* („suplică“), se înrudește cu un fel de fervoare tăcută. Sinagoga a preluat această rugăciune tăcută și personală, a cărei origine se afla încă în cultul sacrificial. În felul acesta se rezolva cu suplețe opoziția dintre rugăciunea comunitară și orația individuală. Căci în toate religiile așa-zise pozitive, care s-au înzestrat de-a lungul veacurilor cu o liturghie, s-a simțit nevoia de a lăsa sufletului omenesc un spațiu de libertate. Sufletul își putea revărsa simțirile față de Dumnezeul său folosindu-se de propriile sale vorbe sau pur și simplu prin meditații în tăcere. Un pasaj din Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah ne arată cum „se acorda“ cultul sacrificial cu suflul buzelor (*areșet sefatenu*):

> Atunci strigau fiii lui Aaron din trâmbițele lor de aramă / Au făcut auzit glas mare întru pomenire în fața Celui Preaînalt. / Atunci tot poporul împreună s-a grăbit și a căzut cu fața la pământ, ca să se închine Domnului său atotștiitorul, Dumnezeului Celui Preaînalt. / Și au lăudat cântăreții cu glasurile lor în casa cea mare, s-a îndulcit viersul și s-a rugat poporul Dumnezeului Celui Preaînalt cu rugăciune înaintea Celui milostiv până ce s-a săvârșit podoaba Domnului și slujba lui s-a încheiat. / Atunci, coborându-se, a ridicat mâinile sale peste toată adunarea fiilor lui Israel ca să dea binecuvântarea Domnului cu buzele sale și rostind numele Domnului, întru numele Lui să fie lăudat. / Și ei se închinau încă o dată ca să primească binecuvântare de la Cel Preaînalt (Sir. 50, 18–23).

Iudaismul rabinic a preluat deci în liturghia zilnică o practică foarte veche. Desigur, Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah nu este o carte canonică,

dar faimoasa rugăciune a Anei din Cartea întâia a Regilor (1 Reg. 2, 1–11) ne oferă și ea un exemplu clar de *tahanun*; conținutul rugăciunii este strict personal.

Și fiindcă Ana vorbea în inima sa, iar buzele ei numai se mișcau, dar glasul nu i se auzea, Eli socotea că ea e beată (1 Reg. 1, 13).

După aceea compozițiile liturgice s-au dezvoltat considerabil, mai ales în epoca medievală. *Piiut*, compoziție liturgică prin excelență, a fost un nucleu dinamic pe care s-au grefat alte producții literare ale unor oameni cucernici. La început, cu aceste trei rugăciuni fundamentale, *Șema*, *Tefila* și *Tahanun*, liturghia evreiască era scurtă, simplă și expresivă. Cu excepția rugăciunii *Tahanun*, lăsată la aprecierea fiecăruia (cel puțin până în secolul al IX-lea), slujba era strictă, dar nu avea încă dimensiunile actuale. Astăzi, cele trei mari rugăciuni zilnice cuprind în continuare aceste trei momente esențiale. Într-adevăr, rugăciunea de dimineață, cea mai lungă a zilei, cuprinde *Șema*, *Tefila* și *Tahanun*. Cea de după-amiază nu are *Șema*, dar cuprinde *Tefila* și *Tahanun*. La început, cea de seară nu avea *Tefila*, dar comporta după *Șema* o compoziție liturgică implorând protecția divină pentru durata nopții („*hașchivenu Avitiu...*“).

Se cuvine să spunem câte ceva despre intenția rugăciunii, desemnată în ebraică prin termenul *kawana*. O rugăciune fără intenție profundă, fără orientare – căci acesta este înțelesul termenului ebraic *kawana* – nu este o rugăciune. Cel care se roagă trebuie „să-și orienteze“ în mod spiritual tot sufletul, întreaga fervoare spre Dumnezeu. Nu trebuie să se lase distrat de nimic altceva. Învățații *Talmudului* afirmă în tratatul *Berahot* (Binecuvântări) – tratatul care cuprinde cele mai multe indicații referitoare la rugăciuni – că nu trebuie să răspunzi nici măcar unui rege atunci când îți faci rugăciunea, întrucât se consideră că orația se adresează Regelui regilor...

Cabaliștii au folosit din plin această noțiune de *kawana* în mistica rugăciunii – rădăcina însăși a acestui substantiv (*le-kawen*, „a orienta“) slujea scopurilor lor – și au desemnat diferitele *sefirot* (niveluri ale esenței divine) către care trebuie să se întoarcă cel care se roagă pentru ca rugăciunea lui să producă efectul urmărit. Astfel, în secolul al XVI-lea cabala lurianică a prevăzut toate rugăciunile evreiești cu un halou mistic pe care nu-l aveau la început. Faimoasa rugăciune care începe prin formula: „*Leșem ihud cudșa beriha hu...*“ („în vederea [sau în numele] unificării celui Sfânt, binecuvântat fie el“) s-a născut la începutul secolului al XVI-lea. O mare parte dintre evreii sefarzi o pronunță înainte de a-și recita rugăciunile, fără a ști măcar că prin aceasta subscriu la o concepție mistică privind rugăciunea. Este vorba despre unificarea acestor *sefirot*, căci arborele sefirotic (cele zece *sefirot* de la *Keter* până la *Malhuf*) instaurează o unitate dinamică a Divinității. O asemenea credință care vede în Divinitate

mai multe divinități se înrudește cu ceea ce cabaliștii au numit „pustiirea plantațiilor“ („*chițuț ha-neti'ot*“).

Mai există și un alt exemplu de intruziune a unor idei mistice într-un text, *Sefer ha-Bahir*, care le ignoră cu desăvârșire: metempsihoză sau transmigrația sufletelor. În principiu, iudaismul n-a profesat niciodată o asemenea doctrină, dar misticii din Evul Mediu și, în special, autorii lucrării *Sefer ha-Bahir* au mers clar în această direcție atunci când au dezvoltat alegoria regelui care a cerut odată servitorilor săi hainele de gală cu care el îi înzestrase înainte. Unii, foarte puțini, le păstraseră în stare foarte bună, dar cei mai mulți le-au înapoiat murdărite, într-o stare în care nu puteau fi folosite. Dumnezeu, zice *Bahir*, le-a curățat și le-a încredințat altor servitori. Acest text conține două noțiuni fundamentale: că există un număr limitat de suflete, create de Dumnezeu de la început; și că aceste suflete migrează de la un corp la altul. Or, unele cărți de rugăciune comportă un scurt preambul[19] care trebuie să fie citit înainte de recitarea Cântării Cântărilor, vineri seara: „Să fie în acest ciclu de transmigrație sau în altele...“ („*Bein be-ghilgul ze bein be-ghilgul aherim...*“). Este adevărat că în alte cărți de rugăciune figurează, în același loc, o versiune modificată a acestui preambul, în care cuvântul *ghilgul*, „transmigrație“, nu se mai găsește. Vom reveni asupra relațiilor dintre mistică și iudaism.

Dragostea și căsătoria

Ceremonia nupțială are loc fie la sinagogă, fie în orice alt loc unde se poate ridica *hupa* (baldachinul nupțial). Ea cuprinde șapte binecuvântări (*șeva berahot*) superb declamate de către psaltul sinagogal și dintre care principale sunt următoarele: „Binecuvântat fie Cel Veșnic care l-a creat pe om“ („*Ioțer ha-Adam*“) și „Binecuvântat fie Cel Veșnic care ne interzice uniunile nepermise [*araiot*]“.

Care este locul dragostei în iudaismul religios? Dacă orice relație sexuală extraconjugală este strict interzisă, trebuie amintit că iudaismul n-a decretat monogamia decât la începutul secolului al XI-lea, în Germania. Aceasta regulă a fost acceptată de celelalte comunități evreiești, dar unii evrei s-au abătut câteodată de la ea după ce au fost autorizați cu forme în regulă de către anumiți rabini. Dacă o soție era sterilă și chiar dacă soția nu izbutea să asigure soțului o descendență bărbătească, soțul putea, fără a divorța, să-și ia și altă consoartă. Exemplul cel mai izbitor este constituit de unii rabini itineranți care se căsătoreau în deplină legalitate (religioasă) în locurile unde rămâneau mai multă vreme... Ne putem închipui ce probleme puteau provoca asemenea

19. Se pare că a fost alcătuit de Moșe Cordovero, autorul lucrării *Pardes Rimonim* (*Livada rodiilor*).

comportamente. În prezent, nu numai că aceste practici au dispărut, dar sunt și dezaprobate de toată lumea.

După cum am mai pomenit, iudaismul nu nutrește dispreț pentru problemele trupului. Actul sexual bine integrat în viața conjugală nu este o servitute. Să amintim totuși că, dacă prima poruncă a *Torei* se referea tocmai la *piria we-ribia* („rodire și înmulțire"), aceasta înseamnă inevitabil că dragostea slujește procreării. Atunci se pune problema plăcerii pure, pe de o parte, și a contracepției, pe de altă parte. Atitudinea evreiască în fața acestor două probleme este departe de a fi clară și univocă. De fapt, doctrina este un lucru, practica este altceva. O religie atât de înaltă cum este iudaismul nu poate preconiza plăcerea pur și simplu, chiar dacă se consideră că noaptea nunții este însoțită de bucurie și chiar dacă Solomon este evocat astfel în Cântarea Cântărilor: „în ziua sărbătoririi nunții lui, în ziua bucuriei inimii lui" („*be-iom hatunato u-be-iom simhat libo*"). În ochii Domnului, cel mai mare păcat, după idolatrie, este cel al prostituției și al adulterului. Rabinii au vrut să vadă în expresia biblică prin care se motiva apariția potopului – „Căci tot trupul se abătuse de la calea Sa pe pământ" („*Chi șihet col basar et darco 'al-ha-areț*") o aluzie la descompunerea integrală a moravurilor. În același sens să nu uităm de „Fineas, feciorul lui Eleazar, fiul preotului Aaron", despre care *Biblia* spune că „a abătut mânia Mea de la fiii lui Israel, râvnind între ei pentru Mine" („*be-cane'o et chinati*") (Num. 25, 11).

Când se vorbește despre căsătorie la evrei, trebuie evocată și endogamia. Cu mult înainte de era creștină, rabinii au hotărât că evreii trebuie să se căsătorească între ei. Ei n-au fost călăuziți de preocuparea de a păstra puritatea nu știu cărei rase evreiești; au căutat să combată politeismul și păgânismul celor din jur, precum și să păstreze existența demografică a unui popor evreu. Chiar dacă literatura rabinilor abilitați prin erudiția lor să ia hotărâri juridice nu spune aceasta în chip clar, ocuparea timp de secole a țării lui Israel, cu toate implicațiile ei (mii de soldați romani staționați în Palestina, fără femei și fără distracții...), a influențat, probabil, comportamentul juridic al rabinilor. Nimeni nu poate crede că decizia de a considera ca evreu pe oricine este născut dintr-o mamă evreică se întemeia exclusiv pe pretinse motivații teologice. Cu toate acestea, mulți continuă să se întrebe care au fost adevăratele motive care i-au determinat pe vechii rabini să decidă că femeia este aceea care garantează originea evreiască a copilului său.

Iată câteva argumente de ordin sociologic și, totodată, istoric. Atunci când un popor este învins și ocupat, el își pierde bogățiile, dar și femeile, cărora inamicul le face curte sau pe care le ia cu forța. Din aceste uniri se nasc copii. Tații, mai ales dacă fac parte din forțele de ocupație, trebuie după un timp să plece sau capătă alte sarcini. Ce se poate face cu copiii? Să fie respinși ca niște

paria sau ca ființe reprobabile, deși nu ei au cerut să vină pe lume? Rabinii aveau prea mult simț umanitar pentru a-și îngădui un asemenea comportament. Ei au preferat să-i adopte pe acești copii și să facă din ei niște buni evrei. În afară de aceasta, luptele și revoltele au provocat brutale descreșteri ale numărului evreilor. Exista riscul ca țara să fie pustiită dacă populația, mai ales cea masculină, descreștea prea brutal. Asemenea raționamente au trecut probabil prin mintea rabinilor care erau oameni puțin înclinați spre sentimentalism și foarte atenți la faptele reale.

Când s-a luat hotărârea că mama este cea care transmite apartenența evreiască, apologiștii și comentatorii și-au luat sarcina să ascundă – voit sau nu – adevăratele motive ale acestei decizii și să nu înfățișeze decât considerații de ordin religios, mistic sau teologic. La urma urmei, Sefora, soția lui Moise, nu era de origine ebraică, ba era chiar fiica lui Ietro, preotul din Madian! Ea i-a și dat urmași lui Moise, născându-i pe Gherșom și pe Eliezer; este adevărat că puțin timp după aceea a fost repudiată (Ieș. 18, 2 și urm.). Am pomenit și de Rut Moabita printre ai cărei descendenți a fost chiar... David. În prezent căsătoriile așa-zise mixte, adică acelea în care nu amândoi contractanții sunt evrei, sunt tot mai frecvente. Este un fapt, fie că ne place ori îl deplângem.

Interdicțiile

Rabinii au vrut, de asemenea, să intervină în două ocazii în care ființele se apropie: masa și patul. Deci în iudaism există atât interdicții alimentare, cât și interdicții sexuale. De exemplu, este interzis să fierbi iedul în laptele mamei sale. Rabinii au extins această interdicție la toate produsele din carne și la toate produsele lactate. Nu este permis să consumi unt, lapte sau brânză după ce ai mâncat carne, inversul este însă îngăduit. Se respectă o pauză de patru până la șase ore (variind după comunitate) pentru a consuma brânză dacă la prânz ai mâncat carne. În afară de aceasta, carnea trebuie să provină numai de la animale rumegătoare, având copitele despicate. Se impune tăierea rituală a animalului, cuțitul de tăiere trebuie să fie perfect neted și să nu fie aplicat pe gâtul animalului decât o singură dată. Înainte de a fi dată spre consumare, carnea trebuie să fie scăldată într-o soluție de apă cu grunji de sare, pentru a-și pierde tot sângele. Carnea friptă nu are nevoie de acest tratament, deoarece flacăra arde sângele.

Toate interdicțiile sexuale sunt prevăzute în amănunt în Leviticul 18. În timpul perioadelor menstruale, orice coabitare sexuală este riguros interzisă, în schimb, bărbatul trebuie să-și iubească tandru soția și să aibă grijă ca ea să aibă satisfacție sexuală. Deci iudaismul rabinic nu condamnă plăcerea, dar consideră că plăcerea nu este un scop în sine, că ea slujește procreării. Ca orice

religie întemeiata pe *Biblie*, iudaismul respinge homosexualitatea, onanismul și împerecherea cu animalele.

Avortul este condamnat de către iudaism. Sunt prevăzute câteva excepții, atunci când sunt grav amenințate sănătatea sau viața mamei. În principiu, contracepția este interzisă. Dar în unele medii tradiționaliste (nu și ultra-tradiționaliste) este permis să se recurgă la contracepție atunci când cuplul are un număr rezonabil de copii. Se cunoaște cazul unor femei de rabini care au trebuit să recurgă la contracepție după mai multe cezariene.

Sărbători, petreceri și doliu

Desigur, nașterea unei fete poate fi însoțită de festivități. Dar mai ales nașterea unui băiat este aceea care dă loc unor ceremonii religioase.

Iudaismul acordă cea mai mare valoare circumciziei care, dacă nu sunt contraindicații medicale, trebuie executată a opta zi după naștere („*u-baiom ha-șemini – imol beshar orlato*"). Ritul circumciziei este prezent în corpusul biblic. Ne amintim acel ciudat pasaj din Ieșirea (4) în care Sefora, soția neisraelită a lui Moise, a circumcis în împrejurări stranii atât pe fiul, cât și pe bărbatul său... Oricum ar sta lucrurile și chiar dacă acest rit al circumciziei a fost introdus pe furiș în textul Ieșirii, această ceremonie provine cu siguranță din vremuri foarte vechi și nu este de origine israelită. Desigur că, preluând-o, teologia biblică i-a conferit o valoare sacră, intrinsec monoteistă. Mai târziu, când ritul va fi codificat și însoțit de rugăciuni fixe, circumcizia va fi denumită „intrarea în Legământul lui Avraam".

O altă ceremonie, aceea a răscumpărării primului născut, provine din vremuri foarte vechi și este atestată în corpusul biblic. Dumnezeu spune că, atât primul născut al omului, cât și al animalului îi revine de drept. Înlăturarea totală a sacrificiului omenesc i-a condus pe preoți să găsească o soluție simbolică, satisfăcătoare pentru exigențele Divinității, însă fără vărsare de sânge omenesc.

Căsătoria, nașterile, circumcizia, *bar-mițva* („confirmarea religioasă" în ebraică, „fiul *mițvei*", „maturitatea religioasă"), care consfințește intrarea băiatului evreu, la vârsta de 13 ani, în comunitate, precum și un anumit număr de sărbători familiale sunt prilejul unor mese numite *hilulot*. Aceste mese festive, impregnate de o fervoare mistică, erau foarte prețuite în Africa de Nord. Și astăzi încă, în Israel, când lumea se adună în jurul unei mese cu ocazia aniversării morții unui mare maestru sau a unui taumaturg, o aură cvasisacră transfigurează fețele mesenilor.

Pentru doliu există reguli stricte codificate în *Șulhan Aruh*, operă religioasă normativă compilată în secolul al XVI-lea de către Iosef Caro. Doliul durează 11 luni. În timpul celor șapte zile care urmează unui deces, numite *șiva*,

îndoliatul rămâne acasă împreună cu toată familia sa. Rudele și prietenii îi vizitează pe îndoliați pentru a-i consola. Apoi, vineri seara, ei se duc la sinagogă, unde sunt primiți la intrare de către rabin. În continuare, în fiecare zi a primei luni de doliu (*șeloșim*) trebuie recitat *kadiș*, sfințirea Numelui lui Dumnezeu (*kadiș iatom* sau „*kadiș* al orfanului"). În fiecare an se fac rugăciuni pentru odihna sufletului celor morți; este *jahrzeit*, singurul cuvânt idiș trecut ca atare la comunitățile sefarde (rabinii din Germania au comunicat prin *responsa* acest termen colegilor lor din Africa de Nord). Sufletul celor dispăruți poate fi evocat (*hazcarat neșamot*) în zilele de *șabat* sau în anumite ocazii, în special în Ziua Ispășirii (ceremonia numită *izcor*). Cei ai căror părinți mai trăiesc încă trebuie să plece din locul de rugăciune și să aștepte sfârșitul acestei ceremonii, scurtă, dar sfâșietoare.

Slavă Domnului, anul evreiesc nu e constituit numai din simpla comemorare a celor dispăruți! El cuprinde și sărbători și solemnități. Să începem cu acestea din urmă. *Roș ha-Șana* (Anul Nou) marchează începutul solemnităților din luna *tișri*. Pentru liturghia evreiască aceasta este ziua nașterii Universului (*ha-iom harat olam*). Este și ziua în care întreaga omenire trece la judecată în fața tronului divin. Se consideră că Dumnezeu dă dovadă de mizericordie pentru creaturile sale, așa cum „unui tată îi este milă de fiii săi". Regulile care se respectă la *Roș ha-Șana* sunt practic identice cu cele ale zilei de *șabat*, interdicția de a munci, de a se deplasa cu un vehicul și chiar de a aprinde focul. Pentru a asigura alimentarea familiei în aceste zile de sărbătoare se poate folosi o flacără sau o sursă de foc aprinsă înaintea începutului sărbătorii; aceasta prescripție este respectată în chip diferit de diverse familii...

Între *Roș ha-Șana* și *Iom Kipur* sunt cele zece zile de penitență, numite *aseret ieme teșuva*. În cursul acestor zile sunt citite, dimineața devreme, *selihot* (broșuri de căință). În *Tefila* nu se spune „*ha-El ha-kadoș*" („Dumnezeu cel sfânt"), ci „ha-Meleh ha-Kadoș" („Regele cel sfânt"). De altfel, se consideră că în acest fel evreul se pregătește pentru primirea verdictului divin ultim. Într-adevăr, potrivit tradiției evreiești, în ziua Anului Nou Dumnezeu nu stabilește decât soarta oamenilor pe deplin virtuoși sau a celor cu totul depravați. Dar toți aceștia nu alcătuiesc decât o minoritate. Zdrobitoarea majoritate este formată din *benoniim*, ființe mijlocii, care nu sunt nici pe deplin bune, nici cu totul rele. Acestora, adică nouă, li se adresează cele zece zile de penitență, ca să devenim mai buni și să ne căim cu toată sinceritatea.

Ca și celelalte sărbători evreiești, *Iom Kipur* începe în ajun, la apusul soarelui. Înfășurați cu șalurile lor de rugăciune, evreii se adună în sinagogi, care, în această seară, sunt arhipline. Rabinii repetă de trei ori vestita rugăciune *Kol Nidrei* („Toate făgăduielile"). Polemiști antievrei, și chiar și unii rabini (dar din alte motive), au încercat să înlăture această rugăciune, care li se părea

a fi abuzivă și totodată permisivă. Se invoca teama de efectele unei pretinse „duble morale", potrivit căreia un individ s-ar simți îndemnat să-și ia niște angajamente, de feluri diferite, știind totuși că nu le va respecta și că, în orice caz, *Kipur* îl va absolvi. Un asemenea raționament a trecut poate prin mintea unor indivizi lipsiți de conștiință, dar pentru fiii autentici ai iudaismului acest calcul este de neconceput. Cum să-ți închipui că-l poți înșela pe Dumnezeu? Cum să crezi că, abuzând de justiția oamenilor, îl poți păcăli pe Domnul Preaînalt? De altfel, dacă polemiștii (care s-au ridicat, poate nu fără motiv, împotriva unor abuzuri de netolerat) ar fi avut grijă să consulte tratatul *Ioma*, ar fi descoperit acolo că rabinii au luat toate măsurile de precauție necesare: ei atrag atenția că acela care comite cu bună știință o faptă rea sau o greșeală sub pretextul că îi va da absolvire *Kipur* să știe că nici măcar *Kipur* nu-l va spăla de păcate!

A doua zi, adică în ziua de *Kipur* propriu-zis, trebuie respectat un post deplin, iar slujbele religioase durează până la căderea nopții. Este unica slujbă din an care comportă cinci *amidot* (recitate stând în picioare). Momentul cel mai solemn este acela în care rabinul amintește că marele preot de la Templul din Ierusalim intra în Sfânta Sfintelor spre a pronunța Numele inefabil, cunoscut numai de el, și spre a implora binecuvântarea lui Dumnezeu asupra poporului lui Israel. Această parte a slujbei se numește *seder ha-avoda*, adică „slujba cultului" (sacrificial). Când se lasă noaptea, se citește rugăciunea *Neila* (însemnând „închiderea"): după cum templul își închide porțile seara, tot astfel Dumnezeu pune acum capăt hotărârilor care îi privesc pe diferiți oameni. Sunetul *șofarului* (cornul de berbec) marchează atunci sfârșitul zilei de *Kipur*.

Sărbătorile zise de pelerinaj (*ha-reghel*, însemnând „cu piciorul", deoarece atunci se mergea pe jos spre Ierusalim) sunt: *Sucot* (Colibele), *Pesah* (Paștele) și *Șavuot* (Săptămânile); aceste sărbători sunt vesele.

Sărbătoarea de *Sucot* comemorează vremea în care, prin voința lui Dumnezeu, copiii lui Israel au locuit în colibe. În prezent, evreii cucernici își petrec cât mai mult din timpul lor în *suca*, această căsuță acoperită cu crengi și construită după reguli precise; acolo se roagă, acolo mănâncă și dorm, reafirmându-și astfel credința în providență. *Suca* este un puternic simbol al situației nesigure în care s-au aflat adesea fiii lui Israel; dacă legile naturii s-ar fi aplicat *stricto sensu* acestui popor și istoriei lui, el ar fi trebuit să dispară. Dar tradiția evreiască vrea să vadă aici intervenția lui Dumnezeu în istorie, cu alte cuvinte, în schimbarea cursului firesc al lucrurilor. La fel cum micul popor al lui Dumnezeu continuă să existe, căci așa a hotărât Dumnezeu, tot astfel coliba cea mică din pustie, expusă tuturor vijeliilor, rezistă și ea.

Pesah este o minunată sărbătoare a familiei. Cele două seri de *seder* (povestirea ieșirii din Egipt) iau sfârșit foarte târziu. Atunci se citește *Agada* și se consumă în mod obligatoriu patru pahare de vin (mai mici sau mai mari, după

caz) pentru ca toți să fie foarte veseli la comemorarea ieșirii strămoșilor din Egipt. În cea de-a doua noapte se citește din nou *Agada*, dar cu mai multe comentarii și traduceri. Evreii din Africa de Nord au obiceiul să traducă *Agada* în limba iudeo-arabă; alții o traduc în idiș sau, pur și simplu, în limbi europene, precum engleza sau germana.

Șavuot celebrează sfârșitul celor șapte săptămâni care separă *Pesahul* de ziua considerată a fi aceea în care vechilor evrei le-a fost dăruită *Tora*. *Talmudul* dă explicația că, înainte de a putea pretinde să le fie dăruită *Tora*, evreii au avut nevoie de patruzeci și nouă de zile, corespunzând celor patruzeci și nouă de grade de impuritate contractate în timpul șederii lor în Egipt. Prin urmare, la poalele muntelui Sinai a stat un popor curățit de orice zgură.

Acestea sunt sărbătorile și solemnitățile care ritmează anul evreiesc, împreună cu *șabatul*, când se efectuează citirea *Torei*. Există și zile de post, precum a 17-a zi a lunii *tamuz*, a noua zi a lunii *av*, postul Esterei, care se termină într-o euforie generală prin citirea acelei *meghila* a Esterei (sulul Esterei) și prin strigătele vesele ale copiilor. În cursul zilei de 9 *av*, socotită a comemora căderea Templului, se citește Sulul Plângerilor. Sâmbăta care urmează este totdeauna aceea în care este citită pericopa profetică (Isaia 40), care începe cu aceste cuvinte: „*Nahamu, nahamu 'ami!*“ („Mângâiați, mângâiați pe poporul Meu!“).

RELIGIE ȘI SOCIETATE

Ca oricare altă religie, iudaismul trebuie practicat într-un cadru social. *Talmudul* este categoric în această privință, întrucât el prescrie în *Pirche Avot* („Capitolele părinților“) „să nu te îndepărtezi de comunitate“ („*al tifros min ha-țibur*“). Cu toate acestea, în viața câtorva mari înțelepți talmudici se pot distinge veleități de a duce o viață cvasimonahală atât de potrivită pentru studiul *Torei* (însă după ce s-au căsătorit și au avut copii!).

În Evul Mediu, gânditorii evrei au fost influențați de doctrinele politice greco-musulmane, îndeosebi de Platon, care evocă acele insule ale Fericiților, unde se retrag conducătorii luminați ai Cetății după ce au predat puterea în mâinile tinerilor discipoli pe care i-au format. Însingurarea, îndepărtarea de societatea oamenilor l-au sedus totuși pe un autor musulman, vestitul Ibn Badja (1135), în lucrarea sa *Felul de viață al celui solitar* (*Tabdir al-Mutawwahid*, în ebraică: *Hanhagat ha-Mitboded*). În ce-l privește pe Maimonide, el ezita între doctrina acestui maestru musulman și a altuia, mai vechi, al-Farabi, care se arăta evident în favoarea vieții în societate, chiar dacă insista asupra esenței particulare a omului de știință. Comentatorii averroiști ai lui Maimonide, de pildă Moise din Narbonne, au adoptat o atitudine și mai ambiguă, întrucât

puneau accentul pe satisfacția de ordin social, adică pe bunăstarea în viața pământeană.

Cu toate acestea, idealul intrinsec rabinic nu este realizabil decât în societate, într-adevăr, cum să îndeplinești porunca de a procrea dacă te afli pe o insulă pustie? Cum să practici, în acest caz, porunca *mila*, circumcizia? Cum să te căsătorești? Cum să te rogi împreună cu alți evrei? Deci rabinii au respins idealul însingurării, recomandând totuși ca legăturile prietenești cu alți discipoli ai înțelepților (*talmide hahamim*)... să aibă prioritate.

Iudaism și etică

„Rațiunea practică“ (în sensul kantian al acestei expresii) a iudaismului rabinic se găsește în *Pirche Avot*. Aceste texte, care urmăresc atât formarea omului de știință, cât și formarea omului simplu, dau învățături referitoare la cum trebuie să trăiești și să înveți, cum trebuie făcută și transmisă educația, în sfârșit, în ce fel trebuie să mori. Ele pun, de asemenea, accentul pe necesitatea de a persevera în cadrul comunitar. Iată-ne deci în situația de a evoca din nou relațiile iudaismului, pe de o parte, cu etica, pe de altă parte, cu ritul.

Pentru rabini etica nu este o prioritate, ci o adevărată obsesie! Totul în exegeza lor asupra legii și în explicarea de către ei a poruncilor divine (*mițvot*) se reduce la această unică idee: să ai întotdeauna o atitudine morală fața de aproapele tău. Să nu comiți vreo nedreptate, să nu favorizezi pe cel bogat în defavoarea celui sărac, să veghezi asupra grupelor cunoscute a fi slabe în societate: văduvele, handicapații, orfanii etc. Chiar și ritul religios se încadrează într-o concepție etică. Copilul n-o cunoaște întotdeauna, dar, îndeplinind aceste rituri, contribuie, la nivelul său, la această concepție etică.

Există cel puțin două practici religioase evreiești care pot fi socotite ca apropiate de rit. Firește, mai sunt și multe altele (de pildă, spargerea unui pahar cu ocazia căsătoriilor). Ne vom mărgini aici la două exemple, încă foarte vii, și anume: *kaparot* și *tașlih*.

Kaparot (la singular: *kapara*, „expiere“) sunt un rit observat în ajunul zile de *Kipur*, care constă în a oferi un cocoș sau o găină ca semn de expiere a greșelilor și a păcatelor făptuite în timpul anului care s-a scurs. Este suficient să te duci în strada Rosier din Paris în această epocă a anului, pentru a măsura marea vitalitate a acestui rit. Dacă, din motive personale, unii evrei nu pot efectua ei înșiși acest rit, îl îndeplinesc în schimb rudele lor. Fiecare cuplu trebuie să ducă la tăiere un număr de găini și de cocoși corespunzând numărului fiilor și fiicelor sale. Este, după toate probabilitățile, un înlocuitor al sacrificiului, o ultimă rămășiță a vechiului cult practicat în Templu. Formula care însoțește tăierea păsării este următoarea: „Aceasta mă înlocuiește, ține locul persoanei

mele" („*Ze temuraăti, ze halifati*"). Și se adaugă: „Această pasăre merge spre moarte, dar tu... te vei bucura de o viață liniștită și plăcută."

Cel de-al doilea rit se numește *tașlih* (cuvânt ebraic care înseamnă „vei arunca"), care vine de la Miheia (7, 19): „Aruncă în adâncul mării toate păcatele noastre." Ritul constă în a arunca în mare pietricele (simbolizând păcate) sau firimituri de pâine (ceea ce corespunde mai degrabă cinstirii unui spirit răuvoitor) pentru ca Satan să devină pașnic. Astfel, la Paris se pot vedea grupuri de credincioși, conduși de rabinul lor, ducându-se spre malul Senei pentru a arunca pietricele, care, se crede, reprezintă greșelile comunității. Această practică rituală provine dintr-un trecut foarte îndepărtat și a fost tolerată de către rabini cam până în secolul al XV-lea, epocă în care a fost reinterpretată în totalitate de către mistici, care au „teologizat-o" pentru a o goli de sensul ei mitic și păgân („*Dereh ha-Emori*").

Ce relație există între iertarea păcatelor și apă? Apa este un element major, cu virtuți purificatoare bine cunoscute. Se socotește că păcatele dispar sau, mai degrabă, se dizolvă pe fundul mării; se mai presupune că Satan este pacificat sau „satisfăcut" prin firimituri de pâine sau alte alimente pe care – dacă se poate spune așa – peștii le adună pentru el. Este ciudat acest trio constituit din mare, Satan și păcate. Se admite că – așa cum a spus *Zoharul* – marea și fundul marin sunt sălașul vechilor divinități benefice sau malefice, destituite după revoluția monoteistă, și că, prin urmare, Satan își află aici locul său natural. Dar de ce trebuie recurs la Satan pentru iertarea păcatelor?

Intervine aici o credință foarte veche, combătută de gânditorii evrei în epoca talmudică, dar de care nu s-au putut niciodată elibera cu totul superstițiile populare. Anume, credința că Dumnezeu se revelează sau că se poate intra „în comuniune" cu el (dacă se poate spune așa) în apropierea unui curs de apă. Oare trebuie evocat aici textul istoriei creației, în care „duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor"? De fapt există nenumărate referiri la elementul acvatic în *Biblie*.[20] Îngerul Domnului o întâlnește pe Agar aproape de un izvor („*Beer la-Hai roi*") (Fac. 16, 7 și urm.); Avraam și Abimelec încheie o înțelegere la *Beer-Șeva*, izvorul legământului (Fac. 21, 31–32); la En-Roghel Adonia își adună „frații" spre a oferi jertfe (3 Reg. 1, 9); și să nu uităm fluviul Ghihon, unde Solomon a fost uns rege peste Israel. Nici *Talmudul* nu se lasă mai prejos, de vreme ce recomandă ca regii să fie unși pe malul unui râu sau al unui fluviu, pentru ca – precizează el – regalitatea lor să se desfășoare tot atât de mult și tot atât de liniștită, precum este cursul apei (*Horaiot* 12 *a*, *Keritot* 5 *b*). Atât

20. Evangheliile evocă și ele asemenea practici (Fapt. 16, 13). Ioan vorbește despre *Hoșana Raba*, ultima zi a Sărbătorii Colibelor (nu trebuie confundată cu *Șemini Ațeret*), ca despre „ziua cea din urmă – ziua cea mare a sărbătorii" (Ioan 7, 37).

Iezechiel (47, 1–2), cât și Ioil (14, 18) au viziuni care asociază Templul cu fântânile, iar o legendă talmudică (*Makkot* 11 *a*) pretinde că temeliile Templului ajung până în străfundurile marine. De asemenea, epoca elenistică este și ea bogată în mărturii care evocă unele locuri de rugăciune sau de adunări liturgice (*proseuchae*) în apropierea apelor: Flavius Josephus vorbește despre ele în lucrarea sa *Antichități iudaice* (XIV, 10, 23), iar *Scrisoarea către Aristeu* menționează case construite pe malurile apelor în folosul traducătorilor *Bibliei*. Tertulian vorbește și el despre *orationes litorales*, rugăciunile de pe malul mării, ca despre o instituție evreiască. Dar aceste practici pot fi oare apropiate de ceremonia *tașlih*, al cărei parcurs seamănă oarecum cu acela al unui submarin?

Vechii evrei și, mai târziu, evreii au avut cu siguranță o anumită predilecție pentru rugăciunile pe malul apelor, dar conștiința religioasă găsise că această practică este șocantă, deoarece se considera că Dumnezeu este omniprezent. Mediile fariseice, odinioară puternice pe pământul lui Israel, au combătut această idee cam magică; de aceea nu găsim în chip explicit vreo urmă a acestei idei în *halaha*, literatura normativă evreiască. Dar în afara Țării Sfinte, evreii au continuat să se ducă pe malul apelor; deci „domnul mării" era bine văzut! În afară de asta, există un *midraș* care solicită intervenția pe lângă Dumnezeu a acestui „domn al mării" (*Midraș Tanhuma*, *Wa-etenane*). Un celebru talmudist babilonian din a cincea generație, care avea dreptul să ia decizii, rabi Meherșaia (*Horaiot* 12 *a*), recomandă fiilor săi să studieze pe lângă un curs de apă. Dar mai curioasă este relatarea din *Levitic raba* 24, 3, care îl aduce în scenă pe rabi Aba Iose. Acesta studia tocmai lângă un izvor când i s-a înfățișat un duh al mării și i-a spus următoarele: trebuie să previi pe locuitorii acestor locuri; eu v-am protejat întotdeauna, dar acum un duh rău vrea să-mi ia locul; trebuie să mă ajutați; concetățenii tăi să vină înarmați aproape de izvor; când veți vedea o apă învolburată, săpați și agitați-vă armele strigând: „Duhul nostru va învinge!" Nu plecați din aceste locuri până nu veți vedea... o picătură de sânge plutind pe suprafața apei.[21] De fapt, acest pasaj nu pare a fi expresia gândirii rabinice oficiale deoarece contrazice într-o manieră prea stridentă felul prozaic în care rabinii priveau farmecul naturii și voința lor de a o demistifica; este deci vorba mai degrabă de urmele credințelor populare.

După literatura tradițională au existat întotdeauna două metode pentru a trata cu Satan: fie să cauți să-l împaci, dându-i cinstire pe malul apei, care

21. *Zoharul* redă de altfel – învăluind-o și într-o savoare pe deplin mistică – o legendă despre un înger care coboară din cer, ducând în mâini un lanț mare, spre a-l înlănțui pe Satana pentru o mie de ani în fundul prăpastiei (*Bereșit raba* 19 *b*, *Levitic raba* 37 *a*).

este sălașul său, fie să lupți cu el pe față, încercând „să-l orbești“ (*Suca* 38 *a*, *Menahot* 62 *a*), spre a-l face să nu mai fie în stare să se preschimbe în acuzator, deoarece nu va mai avea dovezi. Este o concesie curioasă făcută unui duh rău care, mai târziu – când conștiința religioasă va fi devenit mai subtilă, spre a rezolva contradicții stridente –, va părea a nu fi decât un trimis al lui Dumnezeu însuși. Astfel Satan nu va mai fi cu adevărat blestemat, ci va fi implorată milostivenia divină doar pentru a-i limita prerogativele. Desigur, ideea de a-l îmblânzi pe Satan oferindu-i daruri nu se găsește în literatura rabinică. Dar rabi Iuda Prințul includea în rugăciunea sa zilnică fraza următoare: „Apără-mă de Satan corupătorul“ (*Ber* 16 *b*). Iar un pasaj din *Pirche de rabi Eliezer* (cap. 46) evocă țapul „expediat“ în Ziua Ispășirii lui Azazel (care n-ar fi altceva decât Satan), socotindu-se că astfel spiritul acesta răufăcător nu va mai putea pune piedici între Dumnezeu și jertfa lui Israel...

Darurile făcute lui Satan în Ziua Ispășirii sau cu alte ocazii prefigurează ceremonia *tașlih* care era fixată, în general, pentru prima zi a Anului Nou; nu se practica în acea zi dacă era cumva *șabat* (deși uneori ceremonia se făcea, în pofida concomitenței). Într-adevăr, în această ceremonie nu se aruncă oare în mare firimituri de pâine sau alte alimente? Conștiința rabinică a fost șocată de aceste practici populare care aminteau în mod foarte supărător de un sincretism combătut cu asprime. Ce era de făcut? Rabinii au început prin a agita interdicțiile din *halaha*: nu era îngăduit să duci ceva atunci când *Roș ha-Șana* cade într-o zi de *șabat*. Ei au reamintit astfel poporului îndatoririle pe care le are, permițându-i totuși să-și amâne practica pentru altă zi. Faza următoare a dispozitivului rabinic a constat în reinterpretarea conținutului ceremoniei, spre a-i da un înțeles perfect teist și acceptabil pentru *halaha*. În același fel au acționat rabinii și pentru ceremonia de *kaparot* pe care am evocat-o mai înainte, ștergându-i anumite asperități care nu puteau fi acceptate. La fel și ceremonia, în vigoare și astăzi, a paharului pe care îl sparg bucuroși toți tinerii căsătoriți.

RENAȘTEREA EVREIASCĂ

Reînnoirea unei religii atât de vechi cum este iudaismul apare în principalele lucrări care au exprimat tocmai întinerirea lui sau care au încercat să facă acest lucru. Am spus că la începutul acestui secol, care a cunoscut atâtea preschimbări în istoria evreiască, patru mari gânditori evrei au prezentat ceea ce li se părea a fi „nucleul neștirbit“ al iudaismului, cu alte cuvinte esența lui. Este vorba de Hermann Cohen (decedat în 1918) care a lăsat scrieri evreiești gupate în trei volume, de Franz Rosenzweig, a cărui lucrare *Steaua mântuirii* a fost tradusă în franceză de Leo Baeck, autorul *Esenței iudaismului*, și, în sfârșit, de Martin

Buber, a cărui interpretare a hasidismului a marcat întreaga noastră epocă. Următorul pasaj din *Esența iudaismului* ilustrează perfect starea de spirit a evreilor în prima treime a secolului.

„Apologia iudaismului a fost scrisă de istoria națiunilor. De câte ori a izbândit adevărul și oriunde a putut căpăta supremație echitatea, iudaismul a găsit bunăstare, înțelegere și recunoștință. Oriunde se exprima o cât de mică grijă pentru omenire și pentru etică, comunitatea evreiască a putut respira mai în voie. Aservirea evreilor n-a fost niciodată un fenomen izolat, ci un aspect – vai! cel mai trist – al oprimării universale. Dimpotrivă, emanciparea evreilor a fost întotdeauna un aspect – fără îndoială, cel mai important – al eliberării tuturor popoarelor. Voit sau involuntar, principii, oamenii de stat și popoarele care s-au pus în slujba culturii autentice au fost și apărătorii ori binefăcătorii evreilor. Oricine s-a angajat, într-un fel sau altul, de partea civilizației a fost, cu sau fără voie, unul din luptătorii pentru cauza noastră. Cerând securitate și libertate pentru iudaism, noi nu pretindem nimic altceva decât domnia corectitudinii și a adevărului în întreaga țară. Nu există o justificare mai bună. Sau, pentru a relua fraza lui Ranke: «Cel mai bun lucru pe care-l poate înfăptui omul este să aibă în vedere interesul general atunci când își apără propriul său interes.»“

Mai aproape de noi, să-i semnalăm pe André Neher, cu lucrarea sa *Fântâna exilului*, și pe Emmanuel Lévinas. Lecturile talmudice ale acestuia din urmă au atras în fiecare an mulțimi de auditori și prezintă literatura rabinică într-o lumină nouă.

Pe lângă acest cadru intelectual și spiritual al actualei renașteri evreiești, se cuvine să amintim contribuția înviorătoare a evreilor din Africa de Nord, care au îmbogățit iudaismul metropolei cu o dimensiune mai dinamică. Sub conducerea marelui rabin Kaplan (născut în 1895), iudaismul francez a realizat o mutație armonioasă și progresivă, aproape fără nici o întrerupere. Iudaismul s-a dezvăluit într-un chip prodigios în regiunea pariziană, astfel încât se găsesc aici aproape 100 de sinagogi și de lăcașuri de rugăciune. Se mai știe că în prezent sunt foarte numeroase măcelăriile *cașer*, absolut necesare pentru desfășurarea unei vieți evreiești conforme cu *halaha*. Micile comunități din provincie, mai bine organizate, au aproape toate câte un rabin sau, cel puțin, un delegat rabinic. Unele localități de vilegiatură, cum este Deauville, au chiar un lăcaș de rugăciune, o măcelărie *cașer*, precum și un restaurant deschis în perioada de vară.

Aceste indicații traduc o anumită înviorare a practicii religioase evreiești. Frecventarea sinagogilor este și ea semnificativă. Firește, este greu să fie „cuantificată“ cu precizie, dar se poate face o apreciere. Evreii care frecventează sinagogile zilnic, adică pentru cele trei slujbe religioase, formează cam 10%

din comunitate. Nu trebuie uitat că orice evreu care și-a pierdut tatăl sau mama sau o rudă apropiată trebuie să recite *kadiș*, rugăciunea pentru morți, cel puțin o dată pe zi, timp de 11 luni. După primul an de la deces această recitare a *kadișului* este limitată la ziua aniversară. Desigur, un asemenea detaliu influențează frecventarea sinagogilor. Pentru *șabat* gradul de frecventare a sinagogilor se poate cifra la 30% din comunitate. Evreii practicanți sunt cei care veghează la menținerea legăturilor lor cu universul religios al iudaismului. În sfârșit, mai există și „evreii zilei de *Iom Kipur*" care frecventează sinagogile în marea lor majoritate și care se pot cifra cu această ocazie la circa 70% din comunitate. Frecventarea sinagogilor este importantă și cu prilejul altor sărbători, de pildă Anul Nou (*Roș ha-Șana*), în cursul cărora are loc o ceremonie a amintirii: se evocă atunci memoria tuturor dispăruților din poporul lui Israel, astfel încât evreii care se simt legați de amintirea rudelor vin la sinagogă să-i cinstească. O altă cifră poate și ea să dea o idee cu privire la practicile religioase, anume cifra căsătoriilor evreiești, care se apreciază cam la 2 000 pe an în întreaga Franță. De asemenea, cele 2 000 de *barmițva* (comuniuni); 60% dintre acestea sunt celebrate la Paris.

Deoarece majoritatea populației evreiești locuiește în regiunea pariziană, marile organizații evreiești, cele mai reprezentative, se află în capitală, și anume: CRIJF (Consiliul Reprezentativ al Instituțiilor Evreiești din Franța); Consistoriul Central al Franței (cu foarte importantul consistoriu din Paris), al cărui rol este să organizeze viața religioasă și, între altele, să-i aleagă pe principalii responsabili religioși; FSJU (Fondul Social Evreiesc Unificat) care se ocupă de școlile evreiești și de presa evreiască (publicația lunară *L'Arche* și radioul); în sfârșit, AIU (Alianța Israelită Universală), care a fost întemeiată în 1860 și care adăpostește între zidurile sale cea mai importantă bibliotecă evreiască din Europa. Există, de asemenea, case de odihnă și cămine pentru persoanele în vârstă.

Există o instituție absolut fundamentală pentru transmiterea culturii evreiești tradiționale: *Talmud Tora*, unde vin copiii tuturor comunităților evreiești în zilele de miercuri și duminică. Este unicul mijloc de transmitere a iudaismului către tinerele generații. Această formație este adesea completată cu tabere sau colonii de vacanță: familiile evreiești își pot trimite copiii la centrele în care practicile evreiești sunt predate în timpul liber.

Ca orice altă comunitate religioasă, iudaismul francez este un mediu viu. Fricțiunile, opozițiile și punctele de vedere divergente nu lipsesc deci în rândurile sale. În afară de emulația tradițională, totdeauna foarte discretă, care există între organizațiile ce vorbesc în numele acestei comunități, în vremea marelui rabin René-Samuel Sirat (1981–1988) a existat o mare controversă chiar în sânul Consistoriului. Atunci rabinii s-au opus cu violență laicilor, în acest caz membrilor aleși ai Consistoriului. Cearta a izbucnit cu prilejul

căsătoriei unui membru al comunității care a vrut să obțină convertirea soției sale, neevreică. *Bet-Din* (tribunalul rabinic) n-a fost de acord cu convertirea și n-a recunoscut ca valabilă căsătoria religioasă, care a fost totuși celebrată în Marea Sinagogă a Victoriei. Această ceartă între rabinat și Consistoriu s-a terminat prin alegerea în 1988 a lui Joseph Sitruk în postul de mare rabin al Franței. Această alegere a marcat o cotitură în viața iudaismului francez. Spre deosebire de foștii mari rabini ai acestei țări, care, din vremuri îndepărtate, fuseseră universitari (de exemplu, marele rabin Iacob Kaplan este membru al Institutului, iar marele rabin Sirat este profesor universitar), actualul titular nu-și ascunde aversiunea față de știința și de istoria iudaismului, pe care le acuză că determină o „uscare" a religiei lui Israel. De aceea el organizează lunar o amplă dezbatere în Marea Sinagogă din Paris, unde ascultătorii săi se numără cu sutele.

O primejdie pare a amenința actualmente comunitățile evreiești: în loc să deschidă iudaismul spre exterior, pentru a se afirma și a se întări, unii preferă – cel puțin în aparență – să-l conducă la o întoarcere spre sine. Elementul religios pur este pe cale să devină predominant, spre deosebire de tradiția iudeo-franceză care a vrut totdeauna ca laicii să conducă comunitatea. Se pune deci problema unității acesteia: evreii din Franța au constituit întotdeauna o unitate pluralistă, în care elementul religios a fost prezent, fără a fi însă vreodată hegemonic. Este adevărat că rabinii din secolul precedent îl citeau mai mult pe Sofocle decât *Talmudul*, iar rabinii de astăzi au mai degrabă tendința contrară: să nădăjduim că iudaismul va ști, cu timpul, să-și întărească tradiția ancestrală fără a neglija totuși cultura țării.

BIBLIOGRAFIE

BAECK, L., *L 'Essence du judaïsme*, Paris, PUF, 1993.

COHEN, H., *Jüdische Schriften*, Berlin.

DAHAN, G., *Les Intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1992.

GRÄTZ, H., *La Construction de l'histoire juive*, urmată de *Judaïsme et Gnosticisme*, prefață de Charles Touati, traducere de Maurice-Ruben Hayoun, Paris, Le Cerf, 1992.

HAYOUN, M.-R., *Maïmonide*, Paris, PUF, coll. „Que sais-je?“, 1986.

—, *Le Judaïsme moderne*, Paris, PUF, col. „Que sais-je?“, 1989.

—, *La Littérature rabbinique*, Paris, Gallimard, coll. „*Tel*“, 1989.

—, *La Philosophie médiévale juive*, Paris, PUF, coll. „Que sais-je?“, 1990.

—, *L'Exégèse philosophique dans le judaïsme médiéval*, Tübingen, Mohr, 1933.

—, *Maïmonide et la pensée juive*, Paris, PUF, 1994.

NAHON, G., *Métropoles et périphéries séfarades d'Occident*, Paris, Le Cerf, 1933.

NEHER, A., *Le Puits de l'exil*, Paris, Le Cerf, 1992.

ROSENZWEIG, F., *L 'Etoile de la rédemption*, Paris, Le Seuil, 1983.

TOUATI, Ch., *Gersonide*, Paris, Gallimard, 1993.

WEIL, J., *Le judaïsme*, Paris, PUF, 1930.

ISLAMUL

de Azzedine Guellouz

> „Mărturisesc că nu există dumnezeu afară de Dumnezeu și că Mahomed este trimisul său.“

Aderarea la islam se reduce la această profesiune de credință. Sau, mai exact, la această dublă profesiune: în arabă *shahadatan*, dual de la *shahada*, „mărturie depusă“, „atestare“.

Toți adepții islamului vor fi într-adevăr de acord cu faptul că nu mai trebuie îndeplinită nici o altă cerință pentru ca aproapelui lor să-i fie recunoscută apartenența la comunitatea musulmanilor: această vocabulă („musulmani“) vine de la *muslimūn*, plural de la *muslim*, singular care a fost reținut de către anglofoni și care este participiul activ al verbului *aslama*, specializat în araba modernă pentru sensul de „a deveni musulman“, „a se converti la islam“.

A devenit un loc comun a spune că sensul etimologic al lui *aslama* este „a se supune“ și, prin urmare, a spune că *muslim* înseamnă, literalmente, „supus“ [lui Dumnezeu]. De fapt, adevărata etimologie introduce o nuanță importantă: radicalul *slm* are ca înțeles primordial „lipsă de contestare“, de unde sensul bine-cunoscut al cuvântului salām, „pace“, „mântuire“; factitivul său, *aslama*, ar însemna, tranzitiv, „a aduce cuiva pacea“, iar intranzitiv „a-și afla/găsi pacea“. Musulmanul este așadar în primul rând cel care se află în pace cu Dumnezeu, care situează existența lui Dumnezeu și puterea sa în afara oricărei contestări. De asemenea, trebuie să ne delimităm dintru început de o anume tradiție care, pornind de la o pretinsă etimologie, dă acestei religii o notă fatalistă. Este adevărat că, în simplitatea lapidară a expresiei lor, cele „două profesiuni de credință“ au sensul de pact și angajare…

Acestea fiind spuse, se vor găsi unii care să considere conștiința credinciosului angajat în acest fel obligată să dea socoteală numai sieși (și aceluia cu care a acceptat să se afle în pace) în privința sincerității și coerenței angajării sale. După cum se vor găsi și alții pentru care această angajare atrage după sine supunerea față de alte instanțe, față de procedurile lor de apreciere, de cântărire și cenzură.

O astfel de disparitate în evaluarea – sau devalorizarea – respectului față de conștiința aproapelui nu este deloc specifică islamului. Ea nu există. Nu s-a manifestat nici în istoria religiilor și nici în cea a gândirii care oferă spectacolul frecvent, dacă nu continuu, al unei cristalizări de efervescențe cât se poate de creatoare în ideologii sclerozate. A primeni izvorul inițial de lecturile prea zeloase, și nu mai puțin de cele reducătoare, înseamnă a-și încerca șansa de a îmbogăți omenirea de astăzi cu un plus de suflet.

Islamul nu se potrivește unei lecturi simpliste mai mult decât alte sisteme religioase; nuanțele și gradarea unor nuanțe sunt la ele acasă, ne obligă la reflecție, ne rețin... Nu trebuie să credem că nu există rivalități locale decât în sânul creștinismului; și în islam abundă controversele și controversele legate de controverse, de limitele lor, de legitimitatea și codurile lor. Numai manualele de deontologie a controversei musulmane ar putea constitui o bibliotecă. Totuși nu s-ar comite o prea mare greșeală metodologică dacă s-ar încerca o simplificare, însă din interior; ceea ce, atât din punct de vedere intelectual, cât și moral, reprezintă contrarul faptului de a reduce din exterior.

A spune că musulmanul nu cere din partea altui musulman altceva decât atestarea unicității lui Dumnezeu și a autenticității mesajului lui Mahomed poate părea o lozincă pe care însă n-ar fi lipsit de interes să o luăm în serios. Monoteismul este, fără îndoială, cuvântul principal al discursului islamului despre sine. Satisfacțiile spirituale, intelectuale și afective pe care le au participanții, tot mai numeroși la dezbaterile între monoteiști, nu trebuie să oblitereze această idee. Islamul simte și trăiește existența unei calități particulare a întâlnirii lui cu unicitatea lui Dumnezeu. Această concepție este, la fiecare nouă afirmare a credinței, ca un început: între cele două mărturisiri de credință, cea de-a doua trebuie înțeleasă ca o prelungire logică a celei dintâi și deslușită ca afirmarea faptului că Mahomed este trimisul lui Dumnezeu, *numai* trimis al lui Dumnezeu. Astfel încât mărturisirea de credință, atunci când este rostită în cadrul liturgic al unei rugăciuni rituale, devine: „Mărturisesc că nu există dumnezeu afară de Dumnezeu, singur și fără *alt asociat*, și mărturisesc că Mahomed este creatura și trimisul său."

În sprijinul – și mai ales la originea – indicelui pe care îl furnizează astfel ritul, trebuie invocate numeroase versete din Coran (în arabă *Qur'ān*, literal, „Lectură") care atestă refuzul categoric de a acorda un statut divin profetului Mahomed ca, de altfel, oricărui alt profet. Ca de exemplu acesta:

> Și Mahomed nu e nimic alta decât un trimis. Înaintea lui au murit [alți] trimiși. Însă dacă ar muri el sau ar fi ucis, v-ați întoarce iarăși pe urmele voastre? (3, 138)*

* Citatele folosite în acest capitol au fost extrase din *Coran*, trad. de Silvestru Octavian Isopescul, Ed. ETA, Cluj-Napoca, 1992 (n. tr.).

Alte versete, cu un limbaj mai pitoresc, au fost revelate ca răspuns la obiecția „tăgăduitorilor“ (în arabă *kāfirūn*, plural de *kāfir*): Dumnezeu ar fi putut – sau trebuit – să-și transmită mesajul vorbindu-le direct oamenilor sau, cel puțin, alegând ca trimiși ființe situate deasupra naturii omenești, îngeri. La întrebarea plină de mirare: „Ce fel de trimis este acesta? El mănâncă bucate și umblă prin piețe“ (25, 8), Coranul răspunde că, de la începutul vremurilor, Dumnezeu nu a hărăzit profețiile și profeții decât pentru a-i pune la încercare pe oameni.

Și înaintea ta n-am trimis Noi trimiși, care nu mâncau bucate și nu umblau pe piețe și Noi i-am făcut pe unii din voi ispită pentru ceilalți. Voi să fiți statornici! Domnul tău vede (25, 22).

Aceasta este logica vrerii lui Dumnezeu. Căci ziua în care oamenii vor vedea îngeri va fi ziua judecății, iar cei care, în timpul vieții, vor fi refuzat să spere că îl vor întâlni pe Dumnezeu nu vor avea, prin fapta lor, a se bucura de ceea ce-i așteaptă.[1]

DOGMĂ ȘI CREDINȚĂ

„Nu există dumnezeu afară de Dumnezeu.“

Pentru un musulman, Dumnezeu este Dumnezeu. A afirma acest lucru nu este un simplu truism. Întâlnim numele „Allah“, desemnându-l pe „Dumnezeul Islamului“[2], chiar și în texte scrise în alte limbi decât araba. Dar o asemenea grijă pentru păstrarea specificității nu are temei. Mai mult decât atât, prin faptul că se sugerează că Allah este numele unui zeu (fie el cel care a triumfat în fața celorlalți zei) se încalcă tocmai ceea ce orice musulman consideră a fi esențial în credința sa: afirmarea intransigentă a unicității lui Dumnezeu. Allah, forma determinată a substantivului *ilah*, este echivalentul cuvântului „Dumnezeu“ din alte limbi. *Coranul*, adresându-se celor care venerează alte divinități, atrage atenția:

Acestea sunt numiri pe care le-ați numit voi și părinții voștri. Dumnezeu n-a trimis asupra lor împuternicire (52, 23).

Nu vrem să spunem, departe de noi acest gând, că numele ar fi lipsit de importanță; Adam, în *Coran*, este acea creatură pe care Dumnezeu, în semn de privilegiu, „îl învață toate numele“. Dar acestea sunt nume care desemnează ființe… Și tocmai acest lucru, în mod evident, îi *convinge* pe îngeri, care la

1. Capitolul 25, versetul 22.
2. Henri Massé, *L'Islam*, Paris, Armand Colin, 1940, p. 104.

început contestaseră oportunitatea creării unei ființe susceptibile de nesupunere față de Dumnezeu, spre deosebire de ei, care se consacrau fără tăgadă adorării lui[3]... Astfel, nu e de mirare că găsim în *Coran*, după menționarea faptului că și alți trimiși au fost ținta atacurilor necredincioșilor, porunca adresată Profetului de a lansa următoarea provocare, menită să-i reducă la neputință: „Și totuși dau ei tovarăși lui Dumnezeu! Spune: «Numiți-i!»..." (13, 33).

Printr-o particularitate a lexicului limbii arabe, adjectivele sunt o subdiviziune a categoriei substantivelor. Or, numele lui Dumnezeu este adesea evocat sau invocat în *Coran* urmat de unul sau altul dintre atributele sale. În mod constant, alegerea atributului este un element al sensului versetului, iar interpretarea raportului său cu textul este un element determinant al exegezei.[4]

Unul dintre pasajele cel mai des evocate pentru ilustrarea acestei teme se găsește în capitolul intitulat „Pribegirea".

> El este Dumnezeu, afară de care nu este Dumnezeu; El cunoaște cele mai ascunse și cele mai descoperite; El este cel milostiv, îndurat.
> El este Dumnezeu, afară de care nu este Dumnezeu, regele sfânt, făcătorul de pace, credinciosul, apărătorul, puternicul, marele, preaînaltul, Mărire lui Dumnezeu asupra celora ce-i fac ei ca tovarăși.
> El este Dumnezeu făcătorul, alcătuitorul, plăsmuitorul; ale Lui sunt numirile cele mai frumoase. Pe El îl laudă ceea ce este în ceruri și pe pământ, și El este cel puternic, înțelept (59, 22–24).

Grija pentru menținerea vigilenței față de tentația asocierii este bine precizată:

> Ale Lui Dumnezeu sunt numirile cele mai frumoase; chemați-l cu aceste și depărtați-vă de cei ce fac eres cu numirile Lui. Ei vor primi răsplată pentru faptele lor (7, 179).

De aceea, rugăciunea îi poate fi adresată odată cu rostirea oricăreia dintre „numirile sale cele mai frumoase". „Spune: «Chemați-l Allah sau chemați-l Er-Rahman [Cel îndurat] – orișicum îl chemați, ale Lui sunt cele mai frumoase numiri»" (17, 110). Cititorul arab, datorită antepunerii predicatului („ale Lui sunt"), nu poate să nu înțeleagă: „ale Lui și numai ale Lui".

Predicația islamică avertizează cu privire la asociere (*shirk* sau *ishrāc*): nu este vorba numai de a-i *învăța* monoteismul pe păgânii care îl ignoră (*jāhil*, literalmente „ignorant"), ci este necesar ca el să fie *reamintit* comunităților care au fost educate în acest sens prin revelații anterioare și care au ajuns să-l dea uitării.

---

3. 2, 29–33.

4. Câte comentarii nu ar stârni faptul că versetul de început al *Coranului* și al tuturor capitolelor este „în numele lui Dumnezeu, cel milostiv, îndurat" (1, 1)?

Aceasta a fost sarcina tuturor profeților care l-au precedat pe Mahomed. *Coranul*, când se referă la un episod oarecare din viața unuia dintre ei, recurge constant la următoarea schemă: când o comunitate l-a „uitat“ pe Dumnezeu (sau, ceea ce nu este mai puțin grav, a uitat unicitatea lui Dumnezeu), un membru al ei este însărcinat cu deșteptarea congenerilor săi; el reușește cu prețul multor eforturi și al unor grele încercări; dar timpul își face lucrarea; aduce din nou uitarea… de unde necesitatea unui nou „deșteptător“.

Nimic nu e mai fragil decât credința! Moise a trăit experiența ironică a acestui adevăr. Tocmai reușise să câștige bunăvoința lui Dumnezeu (și, ceea ce este și mai de preț, călăuzirea pe calea cea dreaptă) pentru poporul său, când, împreună cu acesta, trece printre oameni care adorau idoli. „O, Moise, fă-ne un zeu precum au și ei zei“ (7, 134). Pompa cultului acelor adoratori de falși zei păruse poporului lui Moise un lucru de invidiat!

Asemănător este și episodul cu vițelul de aur (7, 146), amintit în același capitol, conținând această fabulă cu valoare universală: suntem cu toții făcuți din același lut care uită învățăturile și nu are tăria de a le urma dincolo de perioadele de încercare când a implorat să-i fie date. Contrar afirmațiilor adversarilor și apărătorilor prea zeloși, *Coranul* nu a limitat valabilitatea unor astfel de judecăți la popoarele vechi. Astfel, musulmanul este chemat înainte de toate să manifeste vigilență în orice moment.

Unicul păcat de neiertat. A nega unicitatea lui Dumnezeu înseamnă a-l nega pe Dumnezeu și acesta este păcatul de neiertat: „Dumnezeu nu iartă celuia ce pune în rând cu El o ființă afară de aceasta, însă iartă cui voiește“ (4,51).

Acest păcat nu constituie doar o impietate: este o încălcare a adevărului, a logicii, care impune mărturisirea existenței lui Dumnezeu și a unicității sale. Este totodată un păcat insidios, împotriva căruia este pe cât de dificilă, pe atât de necesară luarea tuturor măsurilor de „precauție“ (*taqwā*, etimologic „acțiunea de a se păzi“, este termenul utilizat cel mai curent în *Coran* pentru a desemna noțiunea de pietate).

Constituie o lipsă de pietate și de discernământ a desemna intercesori pe lângă Dumnezeu și a pretinde asemenea altora: „Noi îi servim numai ca ei să ne apropie de Dumnezeu“ (39, 4). De altfel, ființele care se fac alese pentru a fi alăturate lui Dumnezeu refuză această asociere dacă sunt înțelepte și capabile să înțeleagă învățătura divină:

> Nu se cade omului ca Dumnezeu să-i dea scriptura, înțelepciunea și profeția, iar el apoi să zică oamenilor: „Serviți-mi mie lângă Dumnezeu!“, ci el să zică: „Să fiți învățați în scriptura pe care o cunoașteți și vă îndeletniciți în ea“ (3, 73).

Dacă sunt mai puțini înțelepți și se lasă îmbătați de tămâierea adoratorilor în această lume, vor da înapoi sau vor încerca măcar să dea înapoi în ziua

Judecății. În nenumărate evocări escatologice, *Coranul* anticipează în termeni pitorești contestările între „asociatori" și „pretinșii asociați". Când „asociatorii" vor fi întrebați: „Unde sunt așadar cei pe care Mi i-ați asociat?" sau: „Unde sunt cei asociați Mie care vă ofereau pretextul de a rupe uniunea cu mine?", ei vor încerca zadarnic să-i cheme în ajutor pe cei pe care i-au divinizat, căci nimeni nu le va răspunde. Nu vor avea decât să fie de acord, fără nici un merit și, evident, prea târziu, că nu există alt dumnezeu afară de Dumnezeu.[5]

Dramaticul situației este uneori împins și mai departe, precum în această confruntare cu Judecătorul suprem:

> Și idolatrii când vor vedea idolii vor zice: „Doamne, aceștia sunt idolii noștri, pe care i-am chemat afară de Tine!" și ei să le puie în preajmă cuvântul: „Voi sunteți mincinoși!" (16, 88).

În alte pasaje, falșii zei se dezic de adoratorii lor până la a le întoarce spatele, după cum reiese din acest pasaj impregnat de o mușcătoare ironie:

> Și-i vom despărți deolaltă și idolii vor zice: „Voi nu ne-ați servit.
> Și ajunge lui Dumnezeu să mărturisească între voi și noi, că noi n-am băgat în seamă slujba voastră" (10, 29–30).

Într-un pasaj care constituie una din laturile specifice ale discursului coranic pe această temă, Satan se eschivează de la a purta povara grea a tăgăduirii și responsabilitatea ei:

> Asemenea lui Satan, când zice el omului: „Fii necredincios!" Și după ce s-a făcut necredincios, zice el: „N-am treabă cu tine; eu mă tem doar de Dumnezeu, Domnul veacurilor!" (59, 16).

Într-un registru, în mod evident diferit, înșiși trimișii lui Dumnezeu se văd amenințați de o omenire rătăcită de la calea cea dreaptă și care le consacră un adevărat cult, ceea ce, desigur, este contrar înțelepciunii și pietății lor. Astfel, Profetul Mahomed se vede în situația de a indica o conduită prin *Coran*:

> Spune: „Eu sunt om ca și voi; mi s-a descoperit că Dumnezeul vostru este un unic Dumnezeu" (18, 110).

Isus Hristos, în *Coran*, se află în aceeași ipostază. Iată o anticipare a dialogului său cu Dumnezeu:

> Și dacă va zice Dumnezeu: „O, Isuse, fiul Mariei, zis-ai cândva oamenilor: Luați-mă pe mine și pe maica mea ca doi Dumnezei afară de Dumnezeu!", El va zice: „Mărire ție, nu mi se cuvine să zic ceva ce nu e adevărat; de aș fi zis-o, ai ști-o, Tu doar știi ce este în sufletul meu, eu însă nu știu ce este în sufletul tău; în adevăr Tu știi cele ascunse. Nimic nu le-am zis lor, afară de ceea ce mi-ai poruncit, adică: Serviți lui Dumnezeu, Domnului meu și Domnului nostru!" (5, 116–117).

---

5. 28, 62–64; 16, 29.

Răspunderea este aruncată asupra extremismului sectar:

O, voi, cei cu scriptura, nu treceți hotarele credinței voastre și nu vorbiți despre Dumnezeu alta decât numai adevărul. Într-adevăr, Mesia Isus, fiul Mariei, este un trimis al lui Dumnezeu și cuvântul Său pe care l-a pus în Maria, duhul său. Credeți în Dumnezeu și în trimisul său și nu spuneți nimic despre treime, opriți-vă de la asta și va fi mai bine pentru noi. Dumnezeu e doar un unic Dumnezeu. Mărire Lui! El să aibă un fiu? A lui este ceea ce e în ceruri și pe pământ, căci Dumnezeu e scut îndeajuns. Mesia nu este așa de semeț, ca să nu fie servul lui Dumnezeu, nici chiar îngerii, care sunt [așa de] aproape [de Dumnezeu] (4, 169–170).

Negarea unicității lui Dumnezeu este dovada ignoranței sau a refuzului de a trage învățăturile cuvenite din ceea ce totuși apare ca evident în observarea universului și a omului. Este deopotrivă și dovada inechității morale, a injustiției (31,10–14). Este nedreptate față de Dumnezeu, față de sine însuși și față de creație.

De la creație ca dovadă a Creatorului la creație ca dovadă a creaturii. Coranul, asemenea tuturor revelațiilor, este o reamintire; dovezile existenței lui Dumnezeu pe care le aduce sunt deja înscrise în creație și în ordinea care guvernează Universul creat. Este semnificativ faptul că primul verset revelat lui Mahomed este faimosul: „Citește în numele Domnului tău care a făcut. . ." (96, 1). Dar nu este mai puțin semnificativ să constatam că reamintirea are ca temă faptul că Dumnezeu este Fātir[6], creatorul total, *ex nihilo*, organizatorul propriei sale creații; astfel, supunerea Universului și a multiplelor sale componente față de anumite legi este prezentată (în sens contrar argumentației lui Epicur sau Lucrețiu, reluată pe larg de către discipolii lor) ca o probă a creării Universului de către Dumnezeu, Dumnezeul unic.[7]

Textul coranic juxtapune aceste două noțiuni:

A lui este stăpânirea în ceruri și pe pământ și El n-a născut copil și n-are tovarăș întru stăpânire și a făcut toate lucrurile și le-a orânduit cu orânduială (25, 2).

Numeroase versete subliniază că ordinea și măsura guvernează toate aspectele creației. Este chiar baza argumentației aduse mereu acelora care, pentru a-și manifesta adeziunea, pretind a avea „percepția" unei minuni. Facerea de minuni nu este, bineînțeles, în afara puterii lui Dumnezeu, cel Atotputernic.

6. Fātir (Creatorul *ex nihilo*) este titlul capitolului 35; și capitolele: 6, 14; 12, 101; 14, 10; 39, 46; 43, 11 pun în lumină același concept, în alte contexte.

7. *Cf.* 13, 3; 15, 2–3; 21, 30–33; 23, 17–21; 27, 60–64; 31, 25; 41, 9–12; 50, 6–11; 7, 27; 78, 6–16.

Dar minunea – ceea ce tăgăduitorul numește minune –, ca și dorința de a-l vedea pe trimisul Domnului încredințat îngerilor care nu se hrănesc cu mâncare și nu umblă prin piețe sărăcește credința de orice merit și de orice profunzime escatologică.

Totul decurge din această „primă profesiune“ conform căreia nu există dumnezeu afară de Dumnezeu, singurul, unicul.

Din conceptul unicității lui Dumnezeu se deduce că Universul este dovada creației înfăptuite și care se înfăptuiește potrivit proiectului lui Dumnezeu și în vederea unui scop. În vederea acestui scop-țintă, care se va dezvălui prin și odată cu finalul-concluzie al acestui Univers, totul este punere la încercare pentru ființele implicate în procesul care duce la realizarea proiectului și, în primul rând, pentru creatura aleasă, creată în acest scop: omul.

În evocarea acestui univers de creaturi, creatura umană are dreptul la un tratament particular. În legătură cu crearea ei, nu trebuie să ne așteptăm la o narațiune liniară, unică și univocă, așa cum și-a obișnuit *Biblia* cititorii. *Coranul* nu povestește, atunci când povestește, decât pentru a lămuri sau a ilustra. Episodul – eventual, dar nu în mod necesar, biblic – nu există decât pentru a ilustra un discurs edificator ori una sau alta dintre fațetele acestuia. Alte proceduri de trezire, de interpelare a conștiinței pot să contribuie la realizarea acestui obiectiv educativ: la momentul potrivit, apelul de a medita la complexitatea, minuțiozitatea structurării și funcționării mașinii umane, în special a raporturilor sale de armonie sau de ruptură cu structura și funcționarea unei mecanici universale în cadrul căreia ea reprezintă un element, dar nu unul oarecare.

În ceea ce privește „povestirea biblică“, întâlnirea cu Adam are loc într-un pasaj în care i se reamintesc Profetului substanța și caracterul misiunii sale. Capitolul 20, unde are loc această întâlnire, se intitulează „Taha“, unul dintre numele Profetului. El începe cu această interpelare:

> Taha
> N-am trimis asupra ta Coranul ca să te aducă-n ticăloșie, ci ca o îndemnare pentru cei cu frica lui Dumnezeu, o trimitere de la cel ce a făcut pământul și cerurile înalte (20, 1–3).

În sprijinul ideii de mai sus, un alt episod evocă minunea lui Moise, personaj înfățișat mereu în legătură cu tema constanței ferme și a seninătății de care trebuie să dea dovadă trimișii lui Dumnezeu. Apoi se trece la un alt episod „biblic“, al cărui raport cu tema inaugurală se deduce din brutala juxtapunere:

> Și Noi am încheiat un legământ cu Adam, și el l-a uitat și Noi n-am aflat în el tărie. Și când ziserăm îngerilor: „Închinați-vă lui Adam!“ se închinară ei, numai diavolul nu voi, deci ziseră: „O, Adam, acesta îți este dușman ție și muierii tale; numai să

> nu vă alunge din rai, ca să ajungi în ticăloșie. Pentru tine este ca să nu rabzi foame în el și să nu fii gol.
> Și ca să nu fi însetat acolo și să nu asuzi."
> Și șopti către el Satan și zise: „O, Adam, oare să-ți arăt drumul la pomul veșniciei și al stăpâniei, ce nu piere?"
> Și ei mâncară din el și li se arătă goliciunea lor și ei începură să coasă asupra lor frunze din grădină și neascultător a fost Adam față de Domnul său și a ajuns în rătăcire.
> Apoi îl alese pe el Domnul său și se întoarse la el și-l ocârmui.
> Și zise: „Ieșiți de aici cu toții, unul altuia dușman!
> Și dacă va veni la voi ocârmuirea de la Mine,
> Atunci cel ce va urma ocârmuirii Mele să nu rătăcească și să nu ajungă în ticăloșie" (20, 114–122).

Se vede că episodul cu Edenul are rolul de a constitui un antecedent pentru misiunea lui Mahomed și, prin aceasta, pentru condiția umană așa cum se înscrie ea și continuă să se înscrie în istorie. Cheia fusese deja oferită: Dumnezeu nu revelează, nu este pe cale să se reveleze în *Coranul* trimisului său pentru a-i hărăzi chinul și suferința.

Această idee este reluată în cuvintele adresate de Dumnezeu lui Adam când au ieșit la iveală îndemnurile vinovate ale lui Satan. Prin faptul că Satan nu a îndeplinit porunca de a se prosterna în fața noii creaturi începea să se realizeze marea punere la încercare în cadrul căreia însuși procesul de creație, inclusiv decizia de a-l crea pe Adam, nu fusese decât o etapă. Astfel, ieșea la iveală un dușman declarat al fericirii omului: din acel moment, este prezent riscul pedepsei. Dacă Adam și soția lui nu se „păzesc", se vor pomeni alungați din gădina raiului. Adam a cedat uitării și lipsei de rațiune. Dar în *Coran* pedeapsa este limitată. De fapt, nu există damnare. Adam, obiect al unei noi alegeri, care îi aduce o nouă ocârmuire, va fi nevoit de aici înainte să țină seama de proba ispitei. Totuși, înarmați în mod echitabil cu îndreptările potrivite, aceia dintre descendenții lui Adam care vor avea grijă să folosească armele cu care i-a înzestrat milostenia divină nu vor cunoaște nici rătăcirea, nici pedeapsa. Se revine astfel la punctul de plecare: Mahomed, descendent al lui Adam și succesorul său ca mesager al lui Dumnezeu, nu va putea considera alegerea sa ca transmițător al *Cornului* drept o pedeapsă.

Este, așadar, vorba despre punerea la încercare, încă de la crearea lumii, și nu despre damnare. Punerea la încercare este însă hărăzită tuturor bărbaților și femeilor, este prezentă în toate momentele existenței fiecăruia. *Coranul* o semnalează nu numai în prelungirea povestirii biblice sau ca extrasă din *Biblie* și redusă la valoarea sa de parabolă edificatoare. El îi dă o expresie originală; crearea omului este prezentată drept fenomenul natural care este.

Se știe că relatarea Facerii este reluată de mai multe ori în *Coran*, subliniindu-se faptul că, încă de la apariția sa, omul a mers mână-n mână cu Dumnezeu.

Îngerii nu săvârșiseră oare, deși numai sub aspectul disciplinei, un antecedent al rebeliunii lui Satan atunci când s-au arătat contrariați în fața „riscului" pe care îl reprezenta acordarea dreptului de a-i ține locul lui Dumnezeu pe acest pământ unuia „care avea să facă stricăciuni acolo și să verse sânge", când ei erau cu toții prezenți, dăruiți laudei Transcendenței Lui (2,28)? Cedând ispitei lui Satan, Adam a fixat alți termeni de scadență gestului său de nesupunere; punerea la încercare pe care Dumnezeu a hărăzit-o omului „se fragmentează" în încercări la care sunt supuși toți oamenii, atâta vreme cât vor exista.

Este însă mult mai puțin cunoscut și înțeles de către cititorii *Coranului* faptul că atenția pe care Cartea o acordă speciei umane, considerată din acel moment în totalitatea ei supusă încercării, va deveni minuțios naturalistă. Persiflările lui Satan cu privire la Facere – pentru a-și justifica refuzul prosternării poruncite de Creator – au drept țintă de atac o ființă creată din lut, pe când el însuși este creat din foc.[8] Dar, atunci când demonstrația o cere, *Coranul* trece de la relatarea biblică la o evocare extrem de precisă a procesului alcătuirii ființei umane:

> Acesta cunoaște cele ascunse și cele descoperite, El, cel puternic, îndurat,
> Care a făcut frumoase toate lucrurile și a scos făptura omului din lut.
> Apoi a făcut urmașii săi din sămânță, din apă lepădată.
> Apoi l-a plăsmuit și a suflat în el duhul său și v-a dat vouă auz și văz și inimi (32, 5–8).

Evoluția acestui umil lichid este evocată, câteva capitole mai departe, cu mult realism:

> Și Noi l-am făcut pe om din lutul cel mai curat,
> apoi l-am așezat ca o picătură într-un loc sigur,
> apoi l-am făcut sânge închegat și sângele închegat l-am făcut carne, și carnea am făcut-o oase și oasele le-am acoperit cu carne, apoi l-am scos la iveală ca o altă făptură și binecuvântat fie Dumnezeu, cel mai bun făcător (23, 12–14).[9]

Evocarea avatarurilor fiziologice ale acestui lichid nu este doar obiect al unor perifraze. Vigoarea polemicii și realismul medical se conjugă pentru a permite să fie numit fără ajutorul metaforei în patru versete și în pasaje deosebit de grăitoare, care precedă referințele biblice, mai docte, necesare în dialogul cu oamenii Cărții. Este și cazul capitolului „Învierea", cu o poziție strategică:

> Oare crede omul că va fi slobod?
> Oare n-a fost el o picătură de sămânță vărsată?
> Apoi a fost sânge închegat și El a făcut și l-a plăsmuit (75, 36–38).

---

8. *Cf.* 17, 61; 38, 76 și 7, 12.

9. Este important să remarcăm faptul că aderarea este evocată încă din primele versete revelate și dă titlul capitolului deschis de aceste versete (96, 1–4).

Versetul final al capitolului revine la tema: Dumnezeu, care a hotărât această înlănțuire biologică, „oare n-are El puterea să învie morții?" (75, 40).

Iată deci o logică ce nu vrea să aibă nimic de-a face cu evocarea miracolelor sau minunilor, în afară de cele care lasă să se întrevadă ordinea naturală, a cărei existență este dovada unicității lui Dumnezeu, așa cum la Lucrețiu ordinea naturală este dovada că zeii Panteonului păgân nu ar putea interveni în ordinea ce guvernează cosmosul fără a încălca logica și bunul-simț.

Regăsim această logică, asociată evocării acestui strop de apă trivială și fecundă, îmbogățită cu o provocare revoluționară, căci este evident o contestare a ordinii sociale stabilite. Această spermă care reprezintă onoarea masculului devine astfel obiect de meditație, al unei meditații supărătoare, în capitolul intitulat „Sura celei ce se întâmplă" (*al-Waqi'a*), adjectiv substantivizat desemnând ceasul de pe urmă, cel ce va sosi cu siguranță. Cei care se îndoiesc de această sosire sunt interpelați:

Noi v-am făcut pe voi și de ce nu voiți să credeți?
Ce credeți ceea ce vărsați drept sământă?
Ați făcut-o voi sau am făcut-o Noi?
Noi am hotărât între voi moarte, Noi nu suntem împiedicați
Ca să vă înlocuim cu semeni de-ai noștri și să vă facem [din nou] fără să o știți. Voi cunoașteți întâia facere, de ce dar nu vă lăsați îndemnați? (56, 57–62).

Omul din care Dumnezeu a hotărât să-și facă „vicar" pe pământ poate și trebuie să fie pus la încercare cât va dura trecerea lui prin această lume, prin tot ceea ce i se întâmplă aici: toate câte se petrec sau câte s-au întâmplat în această lume trebuie să constituie pentru supleantul lui Dumnezeu tot atâtea încercări menite să-i permită să-și măsoare puterea de a recunoaște semnele lui Dumnezeu, semne infinite ca număr, cum infinit este fiecare dintre atributele lui Dumnezeu manifestat prin aceste semne.

În fața acestor alegeri succesive, omul va fi singur. El nu va fi nici privilegiat, nici apăsat de povara unei anume moșteniri, după cum nu va fi îngrădit nici de efectul vreunei responsabilități colective. Nu există mijlocitor: plin de temere, credinciosul îi cere lui Dumnezeu însuși să-i fie mijlocitor pe lângă Dumnezeu.[10] Nici chiar sacrificiul celor ce mor în luptă pentru cauza lui Dumnezeu nu este de folos altor credincioși decât în măsura în care a servit unei cauze care le este comună. El nu răscumpără. Omul apare singur în fața dreptății lui Dumnezeu:

Și cel ce a făcut bine cât un fir de colb va vedea-o.
Și cel ce a făcut rău cât un fir de colb va vedea-o (99, 7–8).

---

10. Această temă este reluată într-o litanie a celebrului mistic Abu-l-Hasan al-Shaduli, *Litania mării* (*Hizb al-Bahr*).

Cu diferența – enormă, într-adevăr – că milostenia lui Dumnezeu face ca răul să fie plătit pe măsură, în timp ce răsplata pentru binele făcut este sporită prin coeficienți de înmulțire (6, 160 și *passim*). În plus, căința este întotdeauna la îndemâna păcătosului: oricare ar fi gravitatea păcatelor săvârșite, este interzisă pierderea speranței în iertarea divină. Mai mare decât toate păcatele trecute este păcatul disperării, care îl privează pe om de o posibilă răscumpărare pe care o înfiorare de credință ar putea-o obține (29, 53).

Specificitatea islamului în raport cu alte religii constă, așadar, în locul pe care îl ocupă credința pe scara valorilor. Aceasta poate explica multe urcușuri. După cum poate explica, fără a le scuza, și multe coborâșuri: atunci când ajungerea – sau întoarcerea – la credință nu este însoțită de conștiința drumului străbătut pentru a ajunge la ea și de înțelegere față de cei care nu l-au străbătut. În același timp, nu mai poate fi vorba de credință atunci când convingerea că ai atins adevărul legitimează disprețuirea celor care nu l-au atins, când strădania de a merge tu însuți pe calea lui Dumnezeu te face să-i consideri dușmani pe cei care ți se împotrivesc sau doar îți stau în cale. Astfel de rătăciri sunt fapta unor spirite și a unor suflete care și-au pierdut încrederea în puterea lui Dumnezeu.

În fața acestor încercări care comportă multiple aspecte, ființele umane sunt egale. Mai exact, fiecare încercare este pe măsura forțelor celui care trece prin ea, în funcție de vârstă, de sex. Există încercări diferite pentru fiecare bărbat și fiecare femeie. Ceea ce frapează este faptul că poruncile și vestirea răsplății sunt întotdeauna adresate bărbaților și femeilor. Același lucru cu privire la interdicții și amenințări:

> Moslemii și Moslemele, cei credincioși și cele credincioase, cei ascultători și cele ascultătoare, cei iubitori de adevăr și cele iubitoare de adevăr, cei statornici și cele statornice, cei umiliți și cele umilite, cei ce dau milostenii și cele ce dau milostenii, cei ce postesc și cele ce postesc, cei ce păzesc rușinea lor și cele ce o păzesc, cei ce-L pomenesc adesea pe Dumnezeu și cele ce-L pomenesc – lor le-a pregătit Dumnezeu iertare și răsplată mare (33, 35).

Aceasta reașază într-o perspectivă justă pasajele cărora atât de des li s-a dat o importanță excesivă, referitoare la „deliciile Paradisului musulman"; femeile fiind și ele chemate către acest paradis, evocarea prezenței unor ființe deosebit de frumoase, inclusiv de sex masculin, nu poate fi înțeleasă decât ca un element al perfecțiunii fericirii care va răsplăti virtutea, după cum vinul, nectarul ideal, nu va da nici dureri de cap, nici moleșeală (56, 19). O fericire despre care se spune că va avea ca principală componentă certitudinea de a fi agreat de Dumnezeu:

> Dumnezeu a făgăduit celor credincioși și celor credincioase grădini pătrunse cu râuri pe dedesubt. Acolo vor petrece în veci în locuințe bune în grădinile Edenului. Însă bineplăcerea lui Dumnezeu e mai mare decât aceasta. Aceasta este marea fericire (9, 73).

Mahomed este trimisul lui Dumnezeu

Este cea de-a doua profesiune de credință a musulmanului sau, mai exact, cel de-al doilea element al profesiunii de credință (*shahada*): „Mărturisesc că Mahomed este trimisul lui Dumnezeu."

Ea implică faptul că Mahomed este unul dintre trimișii pe care Dumnezeu i-a ales pentru a transmite omenirii cuvântul său. El este un profet (*nabi*, „cel care este informat", titlu atribuit personajelor a căror misiune se desfășoară în cadrul unei religii deja existente), dar și un trimis (*rasūl*, „cel care este trimis să transmită o *risāla*", un mesaj nou, ceea ce nu înseamnă că este contrar celor care l-au precedat). Profesiunea de credință implică faptul că Dumnezeu a adresat umanității și alte mesaje, iar credința în existența acestor mesaje anterioare este parte integrantă a credinței în misiunea lui Mahomed. Învățătura coranică referitoare, în modul cel mai sistematic, la credință este versetul final al capitolului 2:

> Cel trimis crede în ceea ce i s-a trimis de la Domnul său și toți credincioșii cred în Dumnezeu, în îngerii Săi, în scriptura Sa și în trimișii Săi. Noi nu facem deosebire cu vreunul din trimișii Săi. Ei zic: „Noi auzim și ascultăm. Iertare pentru noi de la Tine, Doamne, căci la Tine ne întoarcem!" (2, 285).

Coranul insistă asupra faptului că trimiterea unor mesageri, înlocuiți, eventual, de profeți, este o manifestare a dreptății și milostivirii divine. Deoarece pentru omenire încercarea o constituie însăși istoria, iar pentru fiecare individ, însuși drumul său în viață, este un lucru conform cu echitatea divină faptul de a nu-i lipsi de informații pe candidații acestei încercări, situație în care ne aflăm cu toții. *Coranul* afirmă că nu există popor căruia Dumnezeu să nu-i fi trimis un mesager.[11] Profetul subliniază metaforic numărul imens al trimișilor, într-un *hadíth* fiind vorba de o sută douăzeci și patru de mii! Acest fapt ar putea fi considerat o confirmare a ideii dezvoltate în numeroase pasaje din *Coran*, anume că mesajul divin este conținut în fiecare moment al istoriei creației, în fiecare element al creației.

Între acești mesageri, numai unii puteau și trebuiau să fie numiți în *Coran*: ei sunt în număr de douăzeci și cinci, adică întemeietorii celor două religii monoteiste, Moise și Isus, alături de alți câțiva profeți din Vechiul și *Noul Testament*. În schimb, alte câteva nume citate în *Coran* aparțin profeților trimiși în mod special arabilor și care nu sunt pomeniți în *Biblie*: Salih, Shu'ayb, Hud... Ceea ce înseamnă că revelația coranică, deși își proclamă continuitatea în raport cu revelațiile iudeo-creștine, pe de o parte, și cu tradiția arabă, pe de

11. 10, 47 și mai ales 25, 24.

altă parte, nu ascunde câtuși de puțin elementele care pot să o distingă atât de primele, cât și de cea din urmă, ceea ce constituie o justificare și un început al unei vocații universale...

Un om ca toți oamenii. Mahomed ibn Abdullah s-a născut în data de 12 *rabi'al-awwal*, cea de-a treia lună a calendarului arab (etimologic, „prima lună a primăverii") din anul Elefantului, după cum au numit contemporanii anul în care a avut loc atacarea orașului Mecca de către trupele, dotate între altele și cu elefanți, ale lui Abraha Abisinianul, suveran al Yemenului. Aceasta corespunde anului 570 al erei creștine. Mahomed a murit la 8 iunie 632. El este, așadar, un personaj istoric. Propovăduirea, pe care a început-o la vârsta de 40 de ani, nu-i revendică în nici un fel alt statut decât acela de „om, trimis al lui Dumnezeu".

Proclamate la Mecca, în acel moment al istoriei orașului, și de către acel personaj, cele două „profesiuni de credință" au avut o semnificație cu totul deosebită. Ele nu aveau să rămână lipsite de urmări.

În acest oraș situat la răspântie de drumuri, se cunoșteau și se recunoșteau adoratorii unor multiple și variate divinități. Un fel de *modus vivendi* făcea să fie acceptați toți idolii lor într-un templu unic, *Ka'ba* (etimologic, „Cub"), obiect de venerație comun și loc comun de cult. Respectul față de acest „lăcaș", unde se afla Piatra neagră, se impunea tuturor și se manifesta în special prin celebrarea unui pelerinaj anual. Perioada pelerinajului, ca și lunile de dinainte și de după el erau „interzise" (*ḥarām*) sau „sacre": nenumăratele conflicte tribale încetau în acest răstimp. Templul comun își avea „pontificatul" său, recrutat din rândul aristocrației citadine, care-și împărțea cele două funcții principale: întreținerea templului (*sadāna*) și așa-numita *siqāya*, coordonarea distribuirii printre pelerini a apei puțului Zamzam, sfântă și prețioasă.

Acestea erau obiceiuri imemoriale, atât de bine instituționalizate și legate de organizarea și administrarea orașului, încât, în mod paradoxal, chiar și partizanii credinței în Carte, evrei și creștini, păreau să se fi acomodat cu ele. Ba chiar într-o asemenea măsură, încât Ka'ba adăpostea, în momentul în care s-a predat Mecca Profetului[12], atât o reprezentare a lui Avraam, cât și una a Fecioarei cu Pruncul: aceste reprezentări se aflau în vecinătatea celor peste trei sute de idoli așezați în templu. Prezența lor semnifica o realistă, dar paradoxală „coabitare".

Și mai specific pentru ambianța spirituală a acestui oraș este faptul că unii gânditori își proclamau independența față de cultele instituționalizate și credința într-un Dumnezeu unic, într-o morală universală. Erau numiți și se autonumeau *hunafā*, adepții unicelor „valori primordiale". Ei aveau o dogmă

12. 20 ramadan, anul 8 al *hegirei*, ianuarie 630.

ce se reducea la credința în Dumnezeul unic, căreia i se alătura referirea la Avram, fondatorul templului Ka'ba și purtătorul unui mesaj divin anterior celor ale lui Moise și Isus, în care credeau așa-numiții *kitabiyyūn*, adepții religiei Cărții. În calitate de observatori adesea critici ai decăderii spirituale și ai delăsării din jurul lor, ei se delimitau atât de idolatri, cât și de adepții religiilor revelate, la care denunțau degenerescența și formalismul lipsit de spirit. Ceea ce nu-i împiedica însă pe unii dintre ei să participe la funcțiile liturgice pentru care erau desemnați prin titlurile lor sociale – alt indice caracteristic al funcționării instituțiilor din Mecca înainte de islam, comparabile, păstrându-se proporțiile, cu acelea ale unei Rome decadente.

Mahomed se naște și crește în condiții care îi permit perceperea și depășirea acestei varietăți și acestei simbioze.

Tatăl său, Abdullah, a murit la Yathrib, oraș situat la câteva sute de kilometri de Mecca, ce avea să devină mai târziu Madīnat al-Rasūl (Orașul Trimisului) sau al-Madīna (Orașul). Moartea l-a surprins pe acest negustor în fruntea caravanei sale pe drumul de întoarcere din Siria, unde călătorise curând după nuntă, însoțit de tânăra sa soție, însărcinată.

Copilul l-a avut ca tutore pe bunicul său, Abdul-l-Muttalib. Acesta l-a considerat propriul său fiu și l-a impus ca atare societății de la Mecca, membrii acesteia numindu-l adesea Mahomed ibn Abdu-l-Muttalib. Conform obiceiului, copilul a fost încredințat spre creștere unuia dintre acele triburi beduine cunoscute pentru condițiile aspre de viață, dar sănătoase, considerate propice călirii pentru viață. În acest mediu unde natura nu fusese poluată de cerințele vieții urbane, limba păstrase simplitatea și vigoarea pe care viața cosmopolită de la Mecca le atenuase simțitor.

Doica aleasă, Halima, aparținea tribului Banu Sa'd, de unde numele sub care este desemnată adesea: Halima as-Sa'dyya. Un amănunt semnificativ, acest nume și-a păstrat rangul pentru musulmani, deoarece a fost evocat întotdeauna cu mare respect de către Profet, care îi trata pe cei din tribul Banu Sa'd ca pe adevărați frați de sânge.[13] Perioada așa-numită *radhā'a* (literal: alăptare) depășea în general perioada de alăptare propriu-zisă. Abia spre vârsta de șase ani Mahomed a fost redat mamei sale. Apucase deja să trăiască viața copiilor beduini, în special să păzească turmele, așa cum făceau copiii de vârsta lui.

Mama sa a murit și ea la scurt timp după ce Mahomed se întorsese la ea. Copilul și-a trăit primii ani la oraș în casa bunicului său, Abdu-l-Muttalib.

13. Felicitat de un interlocutor pentru puritatea limbii arabe pe care o vorbea, Mahomed a răspuns: „Sunt născut în tribul Quraysh și crescut de tribul Banu Sa'd: deci unde aș fi putut deprinde o limbă incorectă?“

Or, acest bunic era una dintre marile personalități ale orașului Mecca. El era titularul prestigioasei funcții numite *siqāya* (distribuirea apei), care îi consacrase rangul printre membrii tribului Quraysh, după cum consacrase preeminența tribului Quraysh asupra cetățenilor din Mecca; această funcție îi fusese încredințată în urma succesului negocierilor purtate cu invadatorii abisinieni care fuseseră pe punctul de a distruge Ka'ba cu ocazia expediției din anul Elefantului, anul nașterii nepotului său, Mahomed. Abdu-l-Muttalib era și se proclama *hanīf*.

Mai mult decât atât: Abdu-l-Muttalib era legat printr-o legătură personală de Avraam. Își dorise să aibă numeroși urmași și îl rugase pe Dumnezeu să-i dăruiască zece fii, făcând legământ în fața lui Dumnezeu să-i dăruiască lui pe cel de-al zecelea fiu pe care l-ar fi avut. Cum Dumnezeu îi împlinise dorința, el considerase, asemenea lui Avraam, că are tragica obligație de a-și ține promisiunea crudă pe care o făcuse. L-au făcut să renunțe protestele celor apropiați și astfel s-a lăsat convins că poate, implorând penitență, să se dezlege de un legământ imprudent și imoral. Tocmai acest copil al miracolului, tatăl lui Mahomed, a fost cel care, căsătorit de curând, a plecat în compania soției însărcinate, cu caravana sa, în Siria, și a murit la Yathrib, viitorul Madīnat al-Rasūl, „Orașul Trimisului“, înainte de nașterea fiului său. Este imposibil de imaginat ca raporturile nepotului cu bunicul să nu fi fost influențate de amintirea acestei încercări divine care i-a marcat atât de profund și pe unul, și pe celălalt. Înclinația reciprocă pe care o manifestau, și a cărei amintire a rămas atât de vie pentru nepot, și-ar putea afla în acest fel una dintre explicații...

La moartea lui Abdu-l-Muttalib, fiul său Abu Tālib i-a urmat la conducerea clanului și a „serviciului apei“. Tot el i-a succedat ca tutore al tânărului său nepot. Fiind și el tot un *hanīf*, i-a asigurat copilului o educație asemănătoare educației propriilor săi copii, una în care formația școlară a avut de fapt o pondere mică. În schimb, i s-a dat copilului ocazia de a se iniția într-o carieră în care excelaseră toți membrii familiei sale, comerțul de caravană. El și-a făcut așadar foarte devreme ucenicia în ceea ce privește responsabilitățile unei astfel de îndeletniciri. Astfel încât o serie de negociatori s-au gândit să-și asigure colaborarea lui pentru a le conduce caravanele. A fost și cazul unei văduve bogate, Khadija bint Khuwaylid, al cărei soț avea să devină.

Mahomed avea 25 de ani, iar ea 40. Diferența de vârsta este îndeajuns de semnificativă pentru a fi semnalată. Este notată de altfel de către toți biografii care subliniază la unison tandrul devotament eficient al soției-confidente, căruia îi răspundea atașamentul lipsit de complexe al tânărului soț. Din căsătorie au rezultat mai mulți copii, dar nu au supraviețuit decât: Fātimah, care se va

căsători cu Ali, cel de-al patrulea succesor al Profetului, Umm Kalthūm și Ruqayyah, care vor fi date succesiv în căsătorie lui Uthman, cel de-al treilea succesor.[14]

Perioada de la Mecca. Khadija a fost prima persoană care a crezut în misiunea noului profet. El avea 40 de ani, iar ea 55 când Mahomed s-a întors cu totul tulburat de pe muntele Hira[15], unde, din când în când, își petrecea câteva zile și câteva nopți în meditație. Dumnezeu îl alesese pe el, iar Mahomed se simțea descumpănit, strivit sub povara acestei alegeri. Soția lui l-a liniștit: oare nu se bucura el, printre compatrioții săi, de o bună reputație, datorată sincerității sale, pentru care fusese supranumit al-Amīn? Cum ar fi fost posibil de imaginat că justiția divină i-a întins o capcană? Viziunea pe care o avusese nu putea fi o himeră: Khadija a mers și mai departe. S-a dus să ceară sfatul unei rude a ei, cunoscut ca unul dintre acei *hunafā* care căutau adevărul. Acesta a afirmat că nu găsește nici o contradicție între textele cunoscute de el și alegerea divină al cărei obiect era nepotul său prin alianță. Omul care venea să le vestească locuitorilor Meccăi acest nou mesaj nu putea fi bănuit a priori de a fi fost împins de nevoie sau de ambiție la asumarea rolului de profet.

Acești câțiva ani din biografia lui Mahomed îi întăresc credinciosului musulman convingerea că Mahomed este un om. *Coranul* afirmă acest lucru, dându-i de mai multe ori lui Mahomed ordinul de a preciza: „Eu nu sunt decât un om însărcinat cu transmiterea unui mesaj“, chiar cu riscul de a fi ținta sarcasmului fondat pe concepții mai „spectaculoase“ cu privire la profeție. Mai mult decât atât, acceptarea dimensiunii umane este considerată o condiție a profeției monoteiste:

> Nu se cade omului ca Dumnezeu să-i dea scriptura, înțelepciunea și profeția, iar el apoi să zică oamenilor: „Serviți-mi mie lângă Dumnezeu!“, ci el să zică: „Să fiți învățați în scriptura pe care o cunoașteți și vă îndeletniciți în ea“ (3, 73).

Coranul respinge astfel argumentația celor care își bazează scepticismul pe absența minunilor. Nu numai că Dumnezeu este capabil să-și încredințeze mesajul cui voiește, dar el a și trimis numai mesageri care, ca toți semenii lor, „mănâncă mâncare și umblă prin piețe“...

---

14. Uthman ibn Affan, aristocrat din Mecca, unul dintre primii convertiți. A fost ales în fruntea califatului (în arabă *khilāfa*, „succesiune“) în 644, la moartea lui Omar. A murit în 656, după o domnie marcată de contestațiile provocate de prea marea influență pe care o exercitau asupra lui rudele sale omeiade.

15. Este vorba despre un munte situat în vecinătatea orașului Mecca, actualmente numit *Jabal an-Nur* („Muntele Luminii“). Aproape de vârf, mai există încă acea *ghar* („grotă“ sau „peșteră“).

Revelația suscită, în funcție de feluritele temperamente, adeziunea militantă, simpatia sau ostilitatea. Adeziunea s-a limitat la început la rudele apropiate ale Profetului. Dar de la membrii familiei sale, conștienți că o „inovaţie“ religioasă bazată pe asemenea principii constituia o amenințare a privilegiilor lor clericale, provenea și ostilitatea. Aceasta a avut consecințe grave în momentul în care unchiul Abu Tālib a murit, conducerea clanului Quraysh revenindu-i altui unchi, care nu-l iubea pe nepotul contestatar: Abu Lahab care, dintr-odată, s-a văzut și titular al „serviciului apei“ din puțul Zamzam; el nu s-a mai simțit obligat să respecte disciplina clanului și a proclamat că Mahomed nu va mai beneficia de protecția familială; în același an a murit și Khadija: anul 699 este numit „anul Tristeții“.

Perioada de la Medina. În aceste condiții s-a impus exodul, *hegira*. Împreună cu Abu Bakr[16], Mahomed fuge la Yathrib, viitoarea Medina, unde îl așteaptă atât cei care au hotărât să creadă în el, cât și unii care se gândeau că ar putea tolera o propovăduire ca a lui. Însă locuitorii orașului Mecca nu se simțeau satisfăcuți de exilul la care îi constrânseseră pe perturbatori. Ei le-au reproșat celor de la Medina faptul de a-i fi primit și au cerut să le fie „extrădați“. Această cerere, precum și violențele de care ar fi trebuit să fie însoțită executarea ei au sudat noua comunitate și au făcut din ea o entitate politică.

Mahomed cunoaște în acest moment toate satisfacțiile și toate greutățile unui conducător de cetate, ale unui șef de stat. Trebuie să organizeze apărarea împotriva atacatorilor. Trebuie să administreze orașul în funcție de complicitatea (pe care singur o ghicește sau care i se dezvăluie) dintre unii locuitori ai Medinei și inamicul din afară. Trebuie să țină cont de jocul dublu al unora. Cunoaște victoria și înfrângerea. Cunoaște diplomația, tratatele. Cunoaște, în sfârșit, victoria triumfală odată cu recucerirea Meccăi, orașul care îl respinsese chiar în momentul când el îi dăruia o revelație care avea să-l determine să capituleze.

Are loc o adevărată cotitură, după cum subliniază în mod unanim tradiția erudită, atât islamică, cât și neislamică, insistând asupra clarificării revelației în texte din perioada de la Mecca și texte din perioada Medinei. Revelația care continuă va răspunde de aici înainte noilor probleme care se vor pune. Dar, în același timp, enunțând diverse norme pornind de la cazuri particulare, revelația nu-și va pierde tonalitatea de mesaj divin. Profetul și tovarășii săi concep noua situație ca pe o altă încercare la care îi supune Dumnezeu, probă

---

16. Negustor bogat din Mecca, al doilea convertit după Khadija. Este prietenul și viitorul socru al Profetului, care avea să devină la moartea acestuia, în anul 11 de la *hegira* (632), primul *khalīfa* (etimologic: „succesor“). A murit în anul 13/634.

care servește țelului divin: mesajul dictat, purtător atât de evident al semnului atenției divine acordate peripețiilor personale și colective, prescrie metodele care trebuie adoptate pentru a urma legea divină pas cu pas, ținând cont de schimbările intervenite în viața indivizilor și societăților (3, 4–7). Modul în care exegeții au știut să pună în valoare aceste indicații a variat, desigur, în funcție de diversele temperamente și circumstanțe... Divergențele asupra acestui punct esențial, și veșnic actual, s-ar cuveni să fie analizate – și, astfel, în mod sigur, aplanate – în lumina acestei observații.

Revelația continuă de fapt până în momentul așa-numitului Pelerinaj de Adio (martie 632) la Mecca, în timpul căruia Profetul rostește o predică socotită testamentul său spiritual. De altfel, unele versete din *Coran* care i-au fost revelate anunțau apropiatul sfârșit al misiunii sale:

> Astăzi v-am împlinit legea voastră și am săvârșit asupra voastră harul meu și v-am dat Islamul ca lege (5, 5).

A-I SUCCEDA PROFETULUI?

Profetul a murit trei luni mai târziu, în acest al zecelea an de la *hegira*, la Medina, acolo unde continuase să trăiască. Acolo se află mormântul său; tradiția îndeamnă, dar nu obligă, să-i fie vizitat mormântul cu ocazia unui pelerinaj la templul lui Dumnezeu unicul.

Mahomed nu-și stabilise succesiunea; majoritatea musulmanilor au văzut în acest lucru un semn divin: comunității de credincioși îi revenea sarcina de a-și alege conducătorul.[17] Or, această comunitate îi includea pe locuitorii ambelor orașe, Mecca și Medina, și era deci necesar să fie menajată susceptibilitatea tuturor. Atunci s-a recurs la o decizie conformă uzajului din punctul de vedere al fiecăreia dintre părți: convocarea *Nidwa* (Adunare) în care erau reprezentate toate clanurile și triburile cetății.

O primă propunere făcută de cei din Medina a părut celor mai înțelepți plină de amenințări față de coeziunea comunității: „Un prinț dintre ai voștri și un prinț dintre ai noștri." Așa încât membrii comunității au primit cu ușurare propunerea lui Omar (care ar fi avut de altfel suficiente atuuri pentru a-și susține propria campanie) de a-l desemna pe Abu Bakr. Acest om cu experiență și foarte evlavios îl însoțise pe Mahomed în exod, când acesta se hotărâse să emigreze la Medina; Profetul îl însărcinase să conducă rugăciunea când ultima suferință îl împiedicase să o facă el însuși.

17. Un anumit verset a atras atenția contemporanilor săi, datorită semnificației sale de mare actualitate: „Și Mahomed nu e nimic altul decât un trimis. Înaintea lui au murit [alți] trimiși. Însă dacă ar muri el sau ar fi ucis, v-ați întoarce iar pe urmele voastre?" (3, 138).

Omar, om de stat energic și riguros, i-a succedat lui Abu Bakr, după moartea acestuia (634). La moartea lui Omar, a existat propunerea de a-l alege pe Ali, văr și ginere al Profetului; el a refuzat datorită unor rețineri, dar și din modestie. Alegerea a înclinat atunci spre Othman (644). Membru al aristocrației din Mecca, ginere al Profetului, cu legături în cele mai importante familii, el a avut slăbiciunea de a permite anturajului său să aibă prea multă influență în coordonarea afacerilor publice. Acest fapt a nemulțumit alte familii. Rezultatul: a fost ucis de un exaltat.

Ali a fost ales al patrulea calif. Avea 52 de ani (656). Este neîndoielnic faptul că Ali trăise până atunci liniștit situația care-i fusese dată. Abia mai târziu a apărut, de exemplu, ideea de a se da o interpretare „testamentară" elogiului public și susținut pe care Profetul i-l adusese lui Ali, cu aproximativ doi ani în urmă, cu ocazia unui incident militar. Aceste cuvinte de susținere – cu a căror materialitate toate mărturiile sunt de acord – fuseseră rostite în fața trupelor, în urma unei mișcări de contestare datorate severității prea mari a lui Ali; după majoritatea comentatorilor, cuvintele respective nu avuseseră drept scop decât stoparea contestațiilor dăunătoare disciplinei militare. După secole, unii politicieni au transformat comemorarea lor în solemnitate politico-religioasă.[18] Pentru moment, partizanii și adversarii lui Ali nu aveau altă preocupate decât să observe modul în care noul calif va trata diferitele „dosare"...

Primul dosar era deosebit de delicat: pedepsirea asasinului predecesorului său. Problema era foarte spinoasă; apăreau mereu acuzații fictive din partea rudelor lui Othman, faimoșii Omeiazi. Conflictul își avea rădăcinile foarte adânc în trecutul arabilor, iar ramificațiile sale erau foarte complexe. Abu Sufyan, tatăl lui Mu'awiya, șeful clanului omeiad, fusese un dușman înverșunat al islamului și al profetului său. El participase la expedițiile în care locuitorii Meccăi și aliații lor se confruntaseră cu Mahomed, aliat cu cei din Medina. Figurase printre cei din urmă apărători ai Meccăi, a cărei predare o negociase, convertindu-se imediat după aceea la islam (630). Faptul că fiul său ocupase funcția de guvernator al Siriei nu fusese pe placul tuturor. Or, tocmai acest fiu, Mu'awiya, era promotorul răzbunării morții lui Othman. Ali, rezistând pretențiilor acestuia, manifesta în același timp rezistența împărtășită de numeroși tovarăși ai Profetului față de promovarea puțin cam prea rapidă printre tovarăși (*ṣaḥāba*, plural de *ṣāḥib*) a acestor credincioși veniți în rândurile lor în ceasul al doisprezecelea. Cele două părți au intrat în conflict deschis. În 658, s-a recurs la un arbitraj care, prin naivitatea reprezentantului lui Ali, a dus la desemnarea lui Mu'awiya drept calif.

---

18. Această sărbătoare, numită 'Īd al-Ghadīr (Sărbătoarea Bălții), după numele Ghadīr al-Khumim („Balta al-Khumim"), teatru al evenimentelor din 962.

Evenimentele anului 658 au fost decisive.

Unii musulmani au considerat că arbitrajul acceptat de Ali rezolva problema juridică, dincolo de tot ce s-ar fi putut gândi în legătură cu valoarea candidaților și chiar cu desfășurarea operațiunilor. Alții au considerat că arbitrajul nu putea pune în discuție drepturile lui Ali la succesiune. În fine, o ultimă categorie a considerat că Ali greșise acceptând arbitrajul și-i nega calitatea de calif. Primii sunt sunniții, cei din a doua categorie sunt șiiții, iar cei din urmă sunt kharijiții.

Prima scindare în sânul comunității musulmane capătă astfel o conotație politică, fapt ce va continua, desigur, să o marcheze, fără a autoriza însă ignorarea conotațiilor propriu-zis religioase.

Treptat, într-adevăr, revendicarea șiită a alunecat de la dreptul lui Ali de a fi cel de-al patrulea calif la dreptul lui de a-i succeda, fără alegere, vărului său. Acesta a fost un pas pe care se înțelege că mulți musulmani nu l-au putut face, nici chiar atunci când împărtășeau admirația șiiților pentru personalitatea strălucitoare a lui Ali ori împărtășeau, ba chiar mai mult decât atât, rezervele față de membrii noii dinastii. Considerentul pe care își fondau rezerva a fost următorul: conducerea musulmanilor nu trebuia să se bazeze pe ereditatea Profetului tocmai pentru că ea trebuia să se bazeze pe moștenirea lăsată de el... Or, această moștenire era *Coranul*, al cărui text îi fusese revelat, alături de ansamblul învățăturilor sale, numit *hadíth*, extins la ansamblul faptelor sale, numit *Sunna*[19] – de unde denumirea de „sunniți".

A fortiori, apariția revendicării unui „drept dinastic" al moștenitorilor lui Ali a accentuat divergența, ceea ce, printr-o lege a istoriei credințelor, a accentuat radicalizările. Recurgerea la desemnarea prin alegeri sau cooptarea deținătorului autorității era conformă obiceiurilor arabilor din deșertul Arabiei de Nord. Dar ea a suscitat o serie de rezerve printre arabii de origine sud-arabică și, mai mult, printre musulmanii de alte origini. Astfel, alimentată de alte tradiții sacerdotale și politice, și-a făcut discret apariția o anumită nostalgie după un mod de transmitere mai „mistică" a cunoașterii divine și a autorității aflate în legătură cu aceasta.

De altfel, Ali însuși a fost ținta intransigenței ultralegitimiste a kharijiților (etimologic: „secesioniștii"), care îi reproșau faptul de a fi permis să-i fie contestată autoritatea. Ali a fost asasinat de unul dintre aceștia, la Kufa, în Irak, în 661.

Fiul său, Hassan (*Hasan*) a fost ales pentru a-i succeda. Șase luni i-au fost de ajuns pentru a înțelege că membrii clanului advers nu vor da înapoi în fața unui război fratricid, care ar fi fost fatal comunității musulmane. El și-a oferit abdicarea în favoarea lui Mu'awiya, în timp ce Mu'awiya a acceptat la rândul său limitarea gestului de renunțare a lui Hassan pe durata propriei sale vieți.

19. *Cf.* p. 280.

Evenimentele anului 658 au fost decisive.

Unii musulmani au considerat că arbitrajul acceptat de Ali rezolva problema juridică, dincolo de tot ce s-ar fi putut gândi în legătură cu valoarea candidaților și chiar cu desfășurarea operațiunilor. Alții au considerat că arbitrajul nu putea pune în discuție drepturile lui Ali la succesiune. În fine, o ultimă categorie a considerat că Ali greșise acceptând arbitrajul și-i nega calitatea de calif. Primii sunt sunniții, cei din a doua categorie sunt șiiții, iar cei din urmă sunt kharijiții.

Prima scindare în sânul comunității musulmane capătă astfel o conotație politică, fapt ce va continua, desigur, să o marcheze, fără a autoriza însă ignorarea conotațiilor propriu-zis religioase.

Treptat, într-adevăr, revendicarea șiită a alunecat de la dreptul lui Ali de a fi cel de-al patrulea calif la dreptul lui de a-i succeda, fără alegere, vărului său. Acesta a fost un pas pe care se înțelege că mulți musulmani nu l-au putut face, nici chiar atunci când împărtășeau admirația șiiților pentru personalitatea strălucitoare a lui Ali ori împărtășeau, ba chiar mai mult decât atât, rezervele față de membrii noii dinastii. Considerentul pe care își fondau rezerva a fost următorul: conducerea musulmanilor nu trebuia să se bazeze pe ereditatea Profetului tocmai pentru că ea trebuia să se bazeze pe moștenirea lăsată de el... Or, această moștenire era *Coranul*, al cărui text îi fusese revelat, alături de ansamblul învățăturilor sale, numit *ḥadíth*, extins la ansamblul faptelor sale, numit *Sunna*[19] – de unde denumirea de „sunniți".

A fortiori, apariția revendicării unui „drept dinastic" al moștenitorilor lui Ali a accentuat divergența, ceea ce, printr-o lege a istoriei credințelor, a accentuat radicalizările. Recurgerea la desemnarea prin alegeri sau cooptarea deținătorului autorității era conformă obiceiurilor arabilor din deșertul Arabiei de Nord. Dar ea a suscitat o serie de rezerve printre arabii de origine sud-arabică și, mai mult, printre musulmanii de alte origini. Astfel, alimentată de alte tradiții sacerdotale și politice, și-a făcut discret apariția o anumită nostalgie după un mod de transmitere mai „mistică" a cunoașterii divine și a autorității aflate în legătură cu aceasta.

De altfel, Ali însuși a fost ținta intransigenței ultralegitimiste a kharijiților (etimologic: „secesioniștii"), care îi reproșau faptul de a fi permis să-i fie contestată autoritatea. Ali a fost asasinat de unul dintre aceștia, la Kufa, în Irak, în 661.

Fiul său, Hassan (*Hasan*) a fost ales pentru a-i succeda. Șase luni i-au fost de ajuns pentru a înțelege că membrii clanului advers nu vor da înapoi în fața unui război fratricid, care ar fi fost fatal comunității musulmane. El și-a oferit abdicarea în favoarea lui Mu'awiya, în timp ce Mu'awiya a acceptat la rândul său limitarea gestului de renunțare a lui Hassan pe durata propriei sale vieți.

19. *Cf.* p. 280.

de *Sunna*. Șiitul este convins de pertinența adevărurilor credinței provenind dintr-o altă sursă: cuvântul „imamului epocii". Imamul este astfel învestit cu atribuții care au o cu totul altă dimensiune decât atribuțiile califilor, succesori, dar nu și înlocuitori, ai Profetului. De aici importanța acordată de șiiți „identificării imamului epocii", mergând până la a face din această identificare o condiție a mântuirii credinciosului.

Divergența nu se reduce la simple lupte pentru succesiune. Este necesar să se facă distincția între, pe de o parte, pretențiile unor familii (conducătoare sau nu) la titlul de șerif (*sharīf* înseamnă, etimologic, „nobil"), întemeiate pe o genealogie care ajunge până la Profet (este cazul dinastiilor conducătoare din Maroc și Iordania) și, pe de altă parte, controversele cu privire la titlul de imam. Chiar dacă, până la un anumit punct, se întâmplă ca aceste două probleme să se confunde. Genealogia descendenților lui Ali, a Alizilor, pune în lumină, fără a se confunda cu ea, cronologia evoluției care a dus la repartizarea actuală a diferitelor ramuri ale islamului în lume; se înțelege că sunt socotiți musulmani toți cei care se proclamă musulmani, fără a trece cu vederea opinia altor musulmani despre legitimitatea unei astfel de apartenențe.

DIVERSELE RAMURI ALE ISLAMULUI: SUNNIȚI, KHARIJIȚI ȘI ȘIIȚI

Scindarea în trei ramuri care a avut loc odată cu marea schismă din anii 655–661, pe care istoriografia musulmană o numește „Marea discordie", stă la originea actualei repartizări geografice a musulmanilor: sunniți (90% dintre musulmani), kharijiți (0,2%) și șiiți (9,8%), dintre care majoritatea (80%) se află în Iran.

Din aceste ramuri principale derivă diferitele subramuri cu denumirea lor actuală; în total, aproximativ douăzeci de subramuri – apărute la diverse date, între care unele foarte recente – sunt reprezentate în zilele noastre în mod inegal în diferite regiuni ale lumii.

Predominanța sunnismului

Cele patru școli sunnite înglobează singure 90% dintre musulmani: malekismul (Maghreb, sudul Egiptului, Africa occidentală), hanefismul (predominant în Turcia și în țările care au fost sub dominație turcă, altele decât Maghrebul și Egiptul, unde nu constituie decât o minoritate), șafiismul (majoritar în Indonezia, Malaysia, Filipine, prezent în Egipt, Caucaz, Asia Centrală, Yemen și Palestina) și hanbalismul (Arabia Saudită și Qatar). Fondatorii acestor școli au trăit ori și-au desfășurat activitatea în secolele al VIII-lea și al IX-lea.

Qadyanții și lahoriții, separați din ahmadiți (al căror întemeietor a murit în anul 1908), nu totalizează mai mult de 500 000 de fideli. În general emigranți originari din subcontinentul indian și instalați în Africa de Vest, apartenența lor la islamul sunnit este adesea constatată sau, cel puțin, privită cu suspiciune.

Kharijiții: specificitate și dinamism

Ibadiții sunt urmașii acelor kharijiți, ultra-legitimiști, care au încetat să-l mai susțină pe Ali în 657; ei chiar l-au combătut, imputându-i faptul că a acceptat ca problema conducerii comunității musulmane să facă obiectul unor negocieri între simple ființe umane. Ca urmare a derutei provocate de dezamăgirea suferită, ei cred, asemenea șiiților, în necesitatea existenței unui imam al întregii comunități musulmane sau, la nevoie, pentru fiecare dintre grupurile sale constitutive; dar acest imam este „ales în conclav secret" de către respectiva comunitate și nu trebuie să îndeplinească nici o condiție legată de origine. Numărul lor se ridică în prezent la circa două milioane; sunt majoritari în Oman, în Algeria populează oazele din zona Mzab, iar în Tunisia o parte a insulei Djerba.

Rigorismul puritan al kharijiților îi determină să îi excludă din islam pe păcătoșii vinovați de încălcări majore, după cum îi împinge să se revolte împotriva puterii nelegitime sau exercitate în mod nelegitim: aceasta a făcut ca, de-a lungul istoriei, ei să fie vârful de lance al câtorva revolte populare, chiar populiste. Același rigorism i-a făcut pe kharijiții din Djerba și Mzab să fie, secole de-a rândul (potrivit unui destin care îl amintește pe cel al quakerilor), comercianți și oameni de afaceri reputați, atât în țara lor de origine, cât și în coloniile unde au emigrat, datorită dinamismului, onestității scrupuloase și solidarității lor.

Varietatea diferitelor ramuri ale șiismului

Șiiții pot fi clasificați potrivit unui criteriu istorico-teologic, data apariției credinței lor fiind legată, pe bună dreptate, de evenimente „genealogice". Toți recunosc într-adevăr statutul de imam al lui Ali, precum și nevoia comunității umane de a avea un imam în viață, singurul acreditat pentru a arăta calea cea dreaptă, fie interpretând Scripturile, fie (în măsuri diferite, în funcție de ramurile șiismului), aducând completări autorității principale. Toate școlile recunosc că descendența lui Ali este îndreptățită să exercite această autoritate. În privința celor doi fii ai lui Ali, Hassan și Hussein, nu există nici o divergență. Cu atât mai mult cu cât circumstanțele tragice ale morții lui Hussein i-au creat o aureolă de martir. Dincolo de aceste considerente, au existat mai multe scindări, bazate pe diferențele de interpretare atât a statutului imamului, cât și a modului său de desemnare.

Kaysaniți și mukhtariți: primogenitura Alizilor. Adoptând o logică de primogenitură în clanul Alizilor, kaysaniții și mukhtariții au considerat că Hussein ar fi trebuit să-l aibă drept succesor nu numai pe fiul său, ci și pe fratele său născut după el, Mahomed ibn al-Hanafiyya, născut din cea de-a doua căsătorie a lui Ali încheiată după moartea primei soții, Fatima, fiica Profetului. Astfel, ei se opuneau celor care considerau că dreptul la succesiune ar trebui să se limiteze la copiii născuți de Fatima, adică la descendenții Profetului însuși. Această mișcare nu și-a atins scopurile: imediat după moartea lui Mahomed ibn al-Hanafiyya a avut loc între adepți o scindare semnificativă. Unii au făcut legământ de credință față de unul dintre descendenții săi, alții au afirmat că „imamul rămăsese ascuns“ și că, în consecință, comunitatea continua să trăiască sub autoritatea lui, așteptându-i întoarcerea la sfârșitul vremurilor. Ei inaugurau astfel o doctrină care avea să adâncească falia care îi separă pe sunniți de șiiți. Doctrina imamului ascuns avea să capete forme mai sofisticate odată cu apariția celor două mari ramuri ale șiismului: cei care cred că această „apoteoză“ este legată de cel de-al șaptelea imam (septimani) și cei care o cred a fi legată de cel de-al doisprezecelea (duodecimani).

Zaydismul: un șiism raționalist. Între timp, a luat naștere o formă de șiism care s-a separat și se separă continuu de trunchiul de bază: zaydismul, majoritar în prezent în nordul Yemenului.

Susținătorii acestei doctrine au considerat că, circumscrisă descendenței Fatimei, regula succesiunii în ordinea primogeniturii trebuia prioritar respectată, iar apoi se ținea seama de drepturile celui mai în vârstă; astfel, la moartea fiului lui Hussein, Zayn al-Abidin, cel de-al patrulea imam, zaydiții l-au recunoscut ca succesor pe decanul de vârstă al familiei, respectiv pe fratele născut imediat după el, Zayd. Zaydiții (cunoscuți și sub numele de partizanii celui de-al cincilea imam) sunt încă majoritari în prezent în nordul Yemenului. Înaintea instaurării regimului republican în această țară, dinastia conducătoare se proclama urmașa unui descendent al Fatimei, prin Hassan, ceea ce, potrivit regulii de primogenitură, se opunea dreptului celui mai vârstnic.

De altfel, există și alte elemente distinctive ale dogmei zaydite. Puternic marcată de raționalismul *mu'tazilit*, ea limitează preeminența descendenților lui Ali și ai Fatimei la un drept, condițional, de a exercita funcția de imam: este necesar ca desemnarea lor să aibă loc și pe baza unor calități morale și intelectuale. Astfel, într-un anumit moment istoric poate exista un imam, în alt moment pot exista mai mulți, iar în altul nici unul. De altfel, zaydiții neagă eventualilor imami orice capacitate de cunoaștere supranaturală și orice putere miraculoasă, ceea ce îi apropie de sunniți și îi distinge de șiiții partizani ai celui de-al șaptelea și, respectiv, al doisprezecelea imam (septimani și duodecimani).

Septimanii: un mănunchi de minorități contrastante. Aceștia, după cum arată și numele, recunosc șapte imami succesivi, adică după cel de-al patrulea imam Zayn al-Abidin (mort în 712), pe fiul acestuia Mahomed al-Baqir (al cincilea imam), pe nepotul acestuia Ja'far al-Sadiq (al șaselea imam, mort în 765). Stră-strănepotul lui Hussein, Ismail, menit să devină cel de-al șaptelea imam, a murit în 762, cu trei ani înainte de moartea tatălui său.

De aici o problemă de „succesiune“: cel de-al șaselea imam îl desemnase ca succesor pe fiul său mai mic, Musa al-Kazim. În numele dreptului celui mai vârstnic, o fracțiune a șiiților a apărat drepturile primului născut al fiului celui mare, cel de-al șaptelea imam, Ismail. Deși reprezintă o minoritate în sânul unei minorități (circa un milion față de un miliard de musulmani câți există în prezent), partizanii celui de-al șaptelea imam – sau ismailiții – au jucat un rol important în istoria islamului, mai ales în istoria imaginii islamului. Fiecare dintre ramificații, uneori chiar inframinoritară, a avut rolul său în această istorie.

Fastul fatimid și particularismul druz. Există o legătură între ismailiți și fatimizi (909–1171), care au domnit la Mahdia, apoi la Kairouan, în Tunisia, înainte de a-și stabili o nouă capitală, Cairo, înființată în anul 969.

Acestei dinastii îi aparține califul al-Hakim (mort în 1021), care s-a proclamat dumnezeu și, sub acest titlu, și-a marcat atotputernicia prin revocarea *Coranului* și, în paralel, prin distrugerea Sfântului Mormânt de la Ierusalim. El și-a găsit un epigon în persoana lui Darazi, eponimul actualilor druzi din Palestina, Siria și Liban, unde au jucat și mai joacă un rol politic important, având-u-i ca figuri de referință pe șefii clanului Jumblat. Din ramura lor derivă o formă de cult care afirmă în termeni proprii divinitatea lui Ali, *Ali-ilahi* (partizanii lui Ali-Dumnezeu), reprezentată de câteva mii de adepți în Irak și Iran.

Hașșașinii: un ordin conspirator. Mai târziu, în timpul conflictelor dinastice care au marcat sfârșitul dominației fatimide (1094), a început să se contureze o mișcare cunoscută în epoca respectivă sub numele de *Fidāiyya* (literal: oamenii sacrificiului), *Batiniyya* („oamenii adevărului interior, ezoteric“) sau *Ta'limiyya* („oamenii fideli doctrinei“), dar pe care europenii o cunosc sub denumirea de „secta asasinilor“ (de la *hashshashīn*, literal: „consumatori de hașiș“), ai cărei șefi succesivi au fost desemnați cu numele romanesc de „Bătrânii muntelui“. Partizanii acestei credințe aveau ca obiectiv triumful cauzei ismaelite autentice (cea pe care o susțineau ei, ramura *nizari*) în fața unui ismaelism declarat ilegitim, cel reprezentat de cealaltă ramură a Fatimizilor, *musta'li*, din care descind sulaymaniții, instalați actualmente în Yemen, și dandiții, grupați în Gujarat, în India.

Secta practica o îndoctrinare sistematică a adepților săi (îndeosebi a celor pe care îi pregătea pentru misiuni teroriste), un fel de spălare a creierului, în care folosirea drogului trebuie să fi avut un anumit rol, însă cu siguranță mai mic decât cel descris în povestirile romanțate ale lui Marco Polo, care se bazau pe informații din auzite (el a traversat regiunea în 1271). Se înțelege că membrii grupării *ta'limiyya*, fideli vocației lor *bātinite* (ezoterice) nu s-au consacrat cu toții și nici în exclusivitate formării acelor „comandouri" ale morții. Ei au creat și biblioteci, încurajând cercetarea științifică: ismaelismul considera cosmologia și ansamblul științelor Universului ca o etapă, ca o formă a cunoașterii lui Dumnezeu.

Gruparea agha-khan. Din ismaelismul septiman (*nizari*) se consideră că fac parte membrii grupării agha-khan. Ei sunt recunoscuți ca succesorii celui de-al șaptelea imam „divinizat", sub denumirea de „gruparea agha-khan" după titlul acordat strămoșului lor Ali Shah de către un șah al Persiei care intenționa să facă din țara sa locul de întrunire al șiiților septimani, așa cum era deja pentru șiiții duodecimani. Ei împărtășesc convingerea celorlalți șiiți că sarcina de a preleva așa-numitul *khums* (o cincime din venitul fiecărui credincios) îi revine reprezentantului imamului (chiar dacă nu are de administrat un stat secular). Primesc de la adepții lor sume considerabile care le finanțează activitățile, fundațiile, precum și un mod de viață în raport cu responsabilitățile lor de gestionari ai acestui patrimoniu.

Qarmați și Alaouiți: egalitarism mistic. În momentul în care, în numele doctrinelor septimane, prospera dinastia fatimidă, începea să se dezvolte o altă formă de șiism; aceasta repunea în discuție contestările ancestrale privind raportul de inegalitate a averilor și condițiilor sociale, propovăduind și promițând o împărțire mai justă a fericirii, începând chiar cu această lume. Qarmații, al căror nume este legat de fondatorul sectei, irakianul Hassan Qarmat, sunt destul de numeroși. Ei nu au reprezentat doar o amenințare ipotetică, căci au ajuns să controleze teritorii deloc neglijabile în Arabia și Bahrein. Au rămas întipăriți în memoria musulmanilor datorită raidului întreprins la Mecca (930), de unde au adus Piatra neagră. Aveau s-o înapoieze abia douăzeci de ani mai târziu, permițându-și luxul de a însoți gestul de restituire de un „tract" elocvent: „Din poruncă am luat-o, la poruncă o dăm înapoi." Pentru a oferi o imagine a complexității problemelor istorice, semnalăm faptul că în epocă circula zvonul că Fatimizii negociaseră această restituire… Iar pentru a sugera complexitatea problemelor actuale, semnalăm faptul că, dacă nu mai există Qarmați, exista însă fără îndoială o anumită

înrudire între doctrina lor și cea a nusayriților, apăruți în secolul al X-lea și din care derivă actualii Alaouiți, grup etno-religos căruia îi aparține actualul președinte al Republicii Arabe Siriene, Hafez al-Assad.

Duodecimanii din Iran: un șiism majoritar. Duodecimanii nu diferă de septimani numai în privința identității succesorului celui de-al șaselea imam, care pentru ei este Musa al-Kazim, fratele lui Ismail, a cărui descendență este îndepărtată de la succesiune pentru simplul motiv că el a murit înainte de a putea deveni imam. Lor le este caracteristică și credința că imamii s-au succedat, pe linia descendenței lui Musa al-Kazim, conform dreptului celui mai vârstnic, până la cel de-al doisprezecelea imam, numit *al-Imam al Mahdi al-Muntazar* („Imamul cel bine îndreptat și așteptat"), întruchipare a lui Dumnezeu. Acesta din urmă nu a murit. El a dispărut privirilor oamenilor, care trebuie să creadă în continuare că sunt încă îndreptați de către el...

După căderea Fatimizilor, în timp ce alte ramuri ale șiismului septiman se marginalizau, repliindu-se pe poziții etno-centriste teoretizate chiar de unii dintre ei (este cazul Druzilor, care, de secole, consideră „închisă" afilierea la confesiunea lor), adeziunile cele mai numeroase și mai semnificative din punct de vedere politic au avut loc în favoarea ramurii duodecimale a șiismului.

Într-o primă etapă, șiismul a fost într-adevăr adăpostul „teologic" al musulmanilor nearabi, ca reacție la politica arabocentristă a Omeiazilor.[21] Sub primii Omeiazi, islamizarea a fost însoțită într-adevăr de o preponderență etnică a arabilor, mergându-se până la reducerea nearabilor la un statut de *muwalla'* (literal: „vasali"), aflați sub tutela unui *waliyy* („suzeran" sau cel puțin „naș"). Această măsură extremă nu a constituit obiectul unei revizuiri decât sub domnia celui de-al optulea calif omeiad (Umar ibn Abd el-Aziz), suveran deosebit de evlavios care, în mod semnificativ, a interzis să i se aducă injurii lui Ali de la amvon, obicei instituit după tragicele evenimente sângeroase de la Kerbala, din 685. Ceea ce ne face să ne întrebăm dacă și alte forme, mai subtile, de segregație au fost durabile și resimțite ca atare în mod durabil.

Într-o a doua etapă, Abasizii – ajunși la putere în 732 grație sprijinului conjugat acordat de mișcările șiite și ale curentului *shu 'ūbiyya* („naționalism") – s-au arătat cel puțin toleranți în privința difuzării ideilor lor. Mai târziu, între 932 și 1055, dinastia, aflată în decadență, s-a văzut în situația de supunere

21. Aceștia din urmă nu ascundeau faptul că întemeiau un regim politic, declinându-și pretenția de a continua o perioadă profetică sau post-profetică încheiată cu cei patru *Khulafā Rāshidūn* („Califii ortodocși"). Din acest punct de vedere, cuvintele lui Mu'awiya prin care s-a declarat „primul rege al islamului" au fost interpretate și ca o marcă de modestie, un fel de *non sum dignus*. Cu condiția, desigur, de a considera că nici o ființă umană nu putea aspira la o asemenea demnitate...



DESCENDENȚA IMAMILOR

Quraysh
Abdu Manāf
Abdu-Shams
Clanul Omeiazilor
Hashim
Abdu-l-Muttalib
Abdullah
Abu-Tālib
Abbas
(*eponimul Abassizilor*)
Abu-Lahab
Mahomed
Fātimah
1 Ali
Mahomed ibn al-Hanafiyya
(*linia kaysaniților și mukhtariților*)
3 Hussein
2 Hassan
4 Zayn al-Abidin
5 Mahomed al-Baqir
Zayd
(*linia zaydiților*)
Ja'far al-Sadiq
Ismail
(*linia septimanilor*)
7 Musa al-Kazim
8 Ali'Ridha
9 Mahomed al-Jahwad
10 Ali al-Naqiy
11 Hasan al-'Askari
12 Mahomed al-Mahdi (imam ascuns)

totală față de „primarii de palat“ ereditari: buyizii, șiiții; ei au avut ideea multor măsuri instituționale și culturale care au dus spre această situație. În fine, dinastia safavidă a ajuns la putere în Persia (1501–1732) și a revendicat o linie de filiație cu imamii: a promovat șiismul duodeciman de la statutul lui minoritar la statutul de religie de stat pe care l-a și păstrat.

Un punct esențial al dogmei lor îl constituie faptul că imamul ascuns, după „apoteoza“ sa, își exercită autoritatea asupra fidelilor prin intermedierea, nu numai admisă, ci și impusă, a unei ierarhii, totalmente *sui generis* de *mujtahid*, literal, „oameni care întreprind strădania (*ijtihād*) de a căuta adevărul“. Acești călăuzitori au titluri care le evocă atribuțiile și competențele: *mollah* (stăpân, domn), *ayatollah* (semnul lui Dumnezeu), *hojjatolislam* (argumentul islamului). Problema, dezbătută de-a lungul secolelor, a fost aceea de a discerne dacă această ierarhie trebuia să se supună puterii politice sau să o supună. Sub ultimul monarh al ultimei dinastii (cea fondată în 1925 de Reza Pahlavi), Persia, devenită în 1935 Iran, a fost teatrul unei evoluții moderniste care urmărea acordarea priorității puterii monarhice asupra ierarhiei religioase. Lupta s-a sfârșit în favoarea propovăduitorilor religiei, pe care masele i-au identificat cu toate aspirațiile lor naționaliste și egalitariste. Întemeierea unei republici islamice, în 1979, a instituționalizat ierarhia propriu-zis ecleziastică a mujtahizilor care avea în frunte un *Nā'ib al-Imām* (literal, „vicar“ al imamului) – ayatollahul Ruhollah Khomeyni (1902–1989), care refuza să i se atribuie titlul de imam, titlu pe care însă adepții săi și mass-media occidentală i-l acordau și continuă să i-l acorde chiar și după moartea sa...

IZVOARE ȘI FUNDAMENTE

În mod obișnuit, religiei islamice i se atribuie patru „izvoare“ sau „fundamente“: *Coranul*, tradiția Profetului, consensul și reflecția.

Primele două izvoare sunt Scripturile, între care musulmanul distinge în mod absolut *Coranul*, textul revelației transmise Profetului, de *Sunna*, termen tradus în general prin „Tradiție“ (etimologic: „Conduita“ Profetului, așa cum o stabilește și o relatează Tradiția). Aceasta din urmă cuprinde *hadīth* (literal, „vorbele“, „spusele“) și faptele Profetului.

Aceste spuse și fapte au constat adesea în interpretări ale textului coranic, făcute uneori la cererea tovarășilor și apropiaților Profetului. Dar nici un moment spusele Profetului nu au fost confundate cu textul coranic. Profetul cerea să fie consemnată revelația pe măsură ce îi era dezvăluită, iar el o transmitea, dar interzicea notarea propriilor sale cuvinte. Alcătuirea textului *Coranului* s-a făcut pornind de la aceste „note“, în perioada imediat următoare morții

Profetului (și, de altfel, urmând indicațiile sale), în timp ce *hadīth* a fost scris după metode[22] corespunzătoare unei moșteniri exclusiv și în mod deliberat orale.

Cei mai cunoscuți tradiționaliști sunt incontestabil Bukhārī (mort în 256/870), autor al lucrării *Jāmi'al-Ṣaḥīḥ* (literal, „Compendiul autenticului") și Muslim (mort în 261/875). Cele două lucrări ale lor sunt numite *al-Saḥīḥayn* („Cele două autentice"). Însă mai există și alte lucrări foarte apreciate, dintre care cele pe care le-au stabilit fondatorii diverselor școli (*madhhab*), fiecare în funcție de metoda sa de clasificare. Celelalte două izvoare sau fundamente sunt de fapt metode: *ijtihād* (etimologic: „efort" de reflecție) și *ijmā'* (etimologic: „unanimitate"). Or, a devenit o modalitate clasică de a caracteriza o școală de gânditori (*madhhab*; etimologic: „manieră de a merge", „orientare") în funcție de ponderea pe care a acordat-o, în comparație cu celelalte școli, fiecăruia dintre izvoare.

Școlile

Este de la sine înțeles că disensiunile majore pe care le-am evocat au stat la originea unor școli de gânditori diferite. Prin urmare, nu este de mirare că există o școală kharijită corespunzătoare curentului care a dat naștere mișcării de secesiune în urma concesiilor făcute de Ali.

Este la fel de normal, de asemenea, să existe cel puțin câte o școală pentru fiecare ramură a șiismului: una dintre cele mai cunoscute, cea care reflectă credințele șiiților duodecimani, se inspiră din lucrările lui Ja'far al-Sādiq (669–765), strănepotul lui Ali; datorită acestei calități, septimanii și duodecimanii îl consideră cel de-al șaselea calif și, în plus, datorită autorității sale științifice, o sursă ezoterică. Credința în funcția de intercesori și de dascăli ai imamilor, a așa-numiților *nā'ib* („vicar": era titlul ayatollahului Khomeyni) și a membrilor ierarhiei mujtahizilor, autorizați să practice *ijtihad* (efortul de reflecție personală) care îi îndreptățește să constituie *marja 'at-taglīd* (punct de referință, model de imitat) pentru credincioși, atrage după sine faptul că aceste autorități au competența de a interpreta Legea Divină, ba chiar de a o modifica.

Nu este însă de mirare că șiismul duodeciman a fost zguduit de întrebări privind cadrul, modalitățile și limitele exercitării acestei reflecții personale, fiind bine înțeles faptul că dezbaterea este limitată la cercul mujtahizilor, dintre care credinciosul trebuie să își aleagă un călăuzitor, un model de imitat.

22. Metoda riguroasă a culegerii și evaluării autenticității spuselor adunate duce la o clasificare a *hadith* în *mutawtir* (recurent), *ṣaḥīh* (exact), *ḥasan* (bun) și *da'īf* (slab), în urma identificării fiecărui element al așa-numitei *silsila* (lanț) a *isnād*-ului (faptul de a sprijini atribuirea unor spuse cuiva) printr-o veritabilă procedură de „apel la recuzare": redutabilul *tajrīh*, care evocă sarcina „avocatului diavolului" în procesele intentate cu prilejul canonizării.

Ruptura s-a produs între *akbari* (deținătorii de *akhbār*, plural de *khabar*, „informație transmisă") și *ușuli* (deținătorii de *ușūl*, pluralul de *'asl*, „fundament, principiu"). Primii consideră că autoritatea „călăuzitorului" se limitează la reproducerea a ceea ce a fost deja enunțat de către imami. Pentru *ușuli*, *mujtahid*-ul nu trebuie decât să rețină principiile, pe baza cărora îi este permis să-și edifice propria autoritate. Din 1792, Persia, devenită în 1935 Iran, a adoptat doctrina *ușuli*, ceea ce a avut drept urmare o rupere totală de credințele și ritualurile sunnite, dar, în același timp, prin întărirea considerabilă a autorității religioase, s-a produs și o altă ruptură între gândirea religioasă și gândirea progresistă sau doar pozitivistă...

În rândul sunniților – adică al acelei majorități a musulmanilor care perpetuează opțiunea celor care au refuzat să considere conducerea comunității musulmane drept o problemă de moștenire, după cum au refuzat să accepte că însușirea dogmei și a Legii ar trebui să se bazeze pe sursele ezoterice – școlile sunt în număr de patru, ele fiind recunoscute și recunoscându-se reciproc. Există principii constante care au determinat modul lor de apariție, de dezvoltare și diferențiere.

Cea mai veche școală a fost întemeiată de Malik ibn Anas (mort în 795). Acest magistrat din Medina a lăsat o culegere de *hadīth* (faptele și spusele Profetului), însoțită de un tratat de *fiqh* intitulat *al-Muwatta* (literal, „Cel Simplificat", „făcut accesibil"). El inaugurează metodologia recurgerii la izvoare: întâi *Coranul* și *Sunna*, așa cum a cules-o el însuși, apoi, în ordine, orientările date de dreptul cutumiar și interpretarea personală a jurisconsulților: în ambele cazuri, el consideră *ijmā'*-ul (unanimitatea) ca pe un consens al autorităților pe care le cunoștea, respectiv autoritățile de la Medina care fuseseră martore, sau martore directe ale unor martori, ale vieții Profetului. Analiza dreptului cutumiar, pozitiv, și punerea ei în aplicare împreună cu învățăturile Scripturilor au dat naștere unor sisteme juridice și morale care frapează prin extinderea lor și deschiderea către un principiu esențial: „legile" după care funcționează societățile umane trebuie să fie „îndeplinite" și „cercetate" în același mod și în aceeași măsură ca „legile" naturii, adică drept semne ale Creatorului. Pentru om, considerat la nivelul colectivității sau individual, raporturile cu societatea sunt așadar tot atâtea puneri la încercare a discernământului, fapt ce implică reflecția și nu supunerea, în virtutea rutinei.

Abu Hanifa, contemporanul său (născut în 700 la Kufa, în Irak, și mort la Bagdad, în 767), extinde „consensul" (*ijmā'*) la ansamblul comunității musulmane. Recurgerea la *ijtihād* capătă sensul mai larg de „analogie" (*qiyās*), căreia i se asociază criteriul de *istiḥsān* („alegerea lucrului mai bun"), criteriu precizat mai târziu prin noțiunea de *istișlāh* („alegerea a ceea ce ameliorează, conduce spre mai bine" starea comunității). De notat că „Părinții întemeietori" au avut

cu textele izvoarelor o relație pe care nu o dezvăluie comportamentul de membri ai confesiunii care consideră că respectă textele interzicând tocmai acel „efort" care le-a animat demersul.

Ash-Shāfi'i (mort în 820) s-a situat pe o poziție de arbitru între cele două școli anterioare. Dar s-a arătat mai sensibil față de riscurile pe care le-ar prezenta o prea mare marjă de interpretare: a acordat o mai mare importanță ideii de consens, explicând-o cu un *hadīth*: „Comunitatea mea nu va fi niciodată unanimă în privința unei erori." În același timp, noțiunea de *ijmā'* a căpătat o definiție mai largă și mai riguroasă: s-a extins la toate comunitățile din toate epocile, dar s-a limitat la „învățați" (*'ulamā'*, de unde vine termenul „ulema", este pluralul pentru *'ālim*, „savant"). Se înțelege totuși și din aceasta că fondatorul spera să imprime o dinamică de adaptare a normelor religioase și legilor sociologice.

Ahmad Ibn Hanbal (mort în 855) este, cronologic, ultimul șef de școală recunoscut. Mai riguros în privința judecății personale, fie ea și deductivă, el considera că trebuie să se recurgă la ea doar în caz de necesitate. Acest demers era justificat la origine printr-o dorință de a da o lectură directă *Coranului* și *Sunnei* și o anumită libertate exegezelor, potrivit exemplului pe care îl oferiseră fondatorii primelor școli. În particular, el s-a opus opiniei, care a căpătat caracter oficial prin adeziunea califului abasid al-Ma'mun, referitoare la „Crearea *Coranului*" (care afirmă, în contradicție cu ideea „increării *Coranului*", că textul coranic este o creație a lui Dumnezeu; fiind cuvântul lui Dumnezeu, textul coranic nu este un atribut al lui Dumnezeu, increat precum Dumnezeu însuși). Se pot imagina resorturile psihologice și intelectuale ale unei astfel de atitudini, dacă se ia în considerare faptul că puterea crezuse posibil să o impună ca pe o interpretare „a sa". Dar se poate vedea deopotrivă la ce ar duce în alte circumstanțe politice fidelitatea față de demersul lui Ibn Hanbal.

Ibn Hanbal a fost urmat, și depășit, în această cale a rigorii, de către zahiriți (partizani ai ideii de *zāhir*, „aparent", „evident", „vizibil"). Acești discipoli ai lui Ibn Hazm (384–456/994–1064) au radicalizat atitudinea de respingere a interpretărilor batinite prea înclinate spre a căuta în spatele sensului literal un sens *bāṭin* („ascuns"). Dar, în mod semnificativ, această școală nu a căpătat dreptul de a fi recunoscută drept tradițională de către ansamblul comunității sunnite.

În schimb, lumea musulmană a fost foarte profund marcată de resurgența hanbalismului. Fundamentalismul wahhabit a fost întemeiat de Ibn Abd el-Wahhab (1115–1201/1703–1787); el s-a aliat cu Mahomed Ibn Sa'ud, strămoșul eponim al actualei familii aflate la putere în Arabia Saudită, a cărei doctrină oficială este wahhabismul.

Diverse circumstanțe istorice au dus la repartiția geografică pe care o putem observa astăzi. Malekismul este, de departe, majoritar în Maghreb, unde există

de asemenea și importante comunități hanafite moștenitoare ale populației otomane, precum și comunități kharijite, rezultate din cele care și-au găsit refugiul în zona Mzab din Algeria și în insula Djerba din Tunisia (altele sunt implantate și majoritare în sultanatul Oman). Hanefismul domină în Turcia și printre diversele populații turcofone. Shafi'ismul este larg reprezentat în Orientul Mijlociu și Extremul Orient...

Dar ansamblul sunniților recunoaște legitimitatea interpretării teologiei și legii islamice în conformitate cu învățăturile unuia sau altuia dintre cei patru șefi de școală. Sunt recunoscute de asemenea validitatea și legitimitatea efortului lor de deducție personală (*ijtihād*), în virtutea privilegiului pe care l-au avut, acela de a fi *tābi'ūn* („urmași", „succesori") ai tovarășilor Profetului. De aici denumirea de *mujtahid mutlaq* (interpret „absolut", în sens etimologic „fără opreliște", „nelimitat") care li se dă și care îi situează ierarhic deasupra lui *mujtahid* („interpret" fără epitet), ceea ce oricare alt musulman poate fi.

După cum se întâmplă adesea în istoria religiilor, acest „tratat de bună înțelegere" între autoritățile religioase era însoțit de o limitare a inițiativei simplilor credincioși și de o întărire a supunerii lor față de *fuqahā* (plural de *faqīh*, „doct", „învățat"). În acest sens, era deseori invocat un *hadīth*: „Cei mai buni oameni ai poporului meu sunt cei din generația mea; apoi sunt cei care le urmează și apoi sunt cei care vin după ei." Interpretarea lui în sens limitat permitea rezervarea dreptului la *ijtihād* (efort de interpretare) pentru *tābi 'ūn* (cei care îl urmaseră pe Profet) și pentru *tābi 'ū-t-tābi 'īn* (cei care îi urmau pe cei care îl urmaseră pe Profet). După aceștia, se spunea, „ușa *ijtihād*-ului s-a închis".

Acest mod de gândire s-a combinat, paradoxal, cu separarea, din ce în ce mai bine acceptată, între funcțiile sociale ale *faqīh*-ului, însărcinat cu interpretarea și aplicarea dreptului religios, și cele ale suveranului (*amīr*, „domn") și ale celorlalți oameni de stat, însărcinați cu conducerea afacerilor Cetății (*siyāsa*, literal, „politică"); s-a conturat astfel un „domeniu rezervat" al acestor *fuqahā*, în care *amīr*-ul nu putea interveni fără a risca să-și atragă cele mai grave acuzații cu privire la tradiționalismul lui. În mod paradoxal, această viziune musulmană, în fond tipic laică, a repartizării puterilor, a deschis calea apariției unor situații care i-au determinat pe unii, musulmani și nemusulmani, să afirme că islamul este incompatibil cu laicitatea.

Excluderea de către islam a oricărei „participări" a omului la divinitate, excludere care decurge dintr-o concepție vigilentă cu privire la transcendența divină, pregătește conștiința musulmană să denunțe în comportamentul uman tot ceea ce l-ar putea face să alunece spre „asociere", acest faimos *shirk* care este păcatul de neiertat. În islam – cel puțin în islamul sunnit și sub rezerva celor semnalate în expunerea unor doctrine șiite – nu există o „comuniune a sfinților"*,

* Legătură între credincioșii de pe pământ, din Purgatoriu și din cer (n. tr.).

nu există taina sfântă și deci nu există nici un ritual de conferire a unui ordin care să dea dreptul de iertare a păcatelor. Cu toate acestea, relația învățaților religioși și a oamenilor care propovăduiesc religia cu ceilalți membri ai comunității musulmane ar putea degenera într-o relație tipică pentru raportul dintre cler și credincioși, cu toate consecințele ce decurg: pentru credincioșii care aspiră la putere, sau vor să o păstreze, tentația de a-și asigura alianța învățaților („ulema"), eventual prin subordonarea lor; pentru aceștia din urmă, tentația de a interveni în lupta pentru putere susținându-și candidații care corespund propriilor interese. Din motive istorice, datorită faptului că reflexul de prudență față de inovație a devenit mai puternic decât elanul către progres și înnoire, însuși acest concept de „ulema" a fost, pe de o parte, limitat la ansamblul celor care aparțineau unei comunități, iar pe de altă parte extins la „ulema" din orice altă comunitate. Aceasta înseamnă de fapt că s-au dat puteri depline de interpretare, în cadrul fiecărei comunități, întregului corp de clerici și în exclusivitate lui. Or, am văzut deja că activitatea acestor învățați era limitată la fructificarea *ijtihād*-ului primelor două „generații" de *tābi'ūn* și *tābi'ū-t-tābi'īn*. Primind calificarea de a dirija popoare și suverani, acești învățați cunoscători ai religiei se văd neputincioși când este vorba să predice și să gândească reforma. Neputincioși în dublu sens: pe de o parte pentru că sunt excluși de la dreptul la *ijtihād mutlaq* („interpretare absolută"), monopol al primelor două generații, și pe de altă parte pentru că opinia lor, pentru a fi credibilă, este supusă condiției de acceptare unanimă din partea colegiului (cât se poate de real și periculos de nedeterminat) „confraților" lor, „ulema" din epoca și din țara lor. Ei refuză dreptul de a imita marile elanuri novatoare ale prestigioșilor lor înaintași, foarte reale și foarte capabile de a trezi admirația și de a stimula vocațiile, își recunosc însă dreptul de a nutri față de interpretările lor o venerație care ar trebui să constituie privilegiul exclusiv al textelor fondatoare.

Deoarece și-au rezervat și dreptul de a-i coopta pe alți savanți asemenea lor, nu rareori se întâmplă ca recuzarea *ijtihād*-ului sau autorului lui (*mujtahid*) să se datoreze unei neconcordanțe cu textele fondatoare, refuzându-se – în numele respectului purtat unei literalități intangibile, deoarece textul este vorbire transcendentă – orice lectură diferită de a lor. Această problemă naște o alta: textele fondatoare, chiar în literalitatea lor, au exclus oare legitimitatea unei lecturi diferite și, mai mult decât atât: cine este calificat pentru a legitima sau autentifica o lectură, fie ea și literală, a textelor fondatoare? Aceste întrebări pot da o idee despre complexitatea problemelor pe care le ridică statutul Scripturilor în islam.

Coranul

Specificitatea statutului Scripturilor în religia islamică se află în miezul tuturor întrebărilor pe care le pune islamul și pe care și le pune... Dacă religiile Cărții, cu care musulmanul afirmă că are atâtea afinități, au cărți sacre, aceste texte se prezintă ca texte de inspirație divină. *Coranul*, în schimb, se prezintă ca o carte a „revelației". Este o distincție majoră, adesea ignorată: *Biblia*, Evanghelia, pe de o parte, și *Coranul*, pe de alta, nu țin de concepte în întregime superpozabile.

CORANUL

Perioada de revelație:	612–632	
Număr de „capitole" (sure):	114	
Număr de versete:	6536	
Număr de cuvinte:	99400	
Număr de caractere:	3116670	
Capitolul cel mai lung:	282	versete
Capitolul cel mai scurt:	3	versete

Coranul reprezintă integralitatea a ceea ce musulmanul consideră a fi făcut obiectul unei revelații pentru Profet. Nu este o culegere despre ceea ce a făcut sau a spus Profetul, sub imperiul unei revelații divine. Asemenea culegeri există, separat de *Coran*: este vorba despre *hadīth*. Ele constituie o altă sursă, sau fundament, a dogmei și Legii, care nu se confundă cu prima. Același lucru în privința mărturiei de credință, unde menționarea numelui de Mahomed, căruia i se alătură rolul său de mesager, nu constituie un îndemn la a-l diviniza; grija plină de respect cu care sunt culese bucățile de *hadīth* nu lasă loc confuziei între vorbirea profetică și revelația divină.

Timp de douăzeci de ani, un om care avea conștiința faptului că este un om, un simplu om, a ascultat dictându-i-se texte. El le-a transmis pe măsura revelării lor, nu fără a băga de seamă că prima lui datorie era să le păstreze în propria memorie. Aceste texte erau apoi consemnate de tovarășii și apropiații săi pe materialele ce le stăteau la îndemână și de care dispuneau persoane pe care nimic nu le predestinase unei funcții sacerdotale: notau pe pergament uneori, dar cel mai adesea pe materiale mai puțin potrivite unei redactări ce avea să se dovedească îndelungată și dificilă; în plus, aceste persoane erau puțin instruite.

Profetul era analfabet, lucru ce trebuie luat în considerație în sensul cel mai strict: analfabetismul său, la o dată la care alfabetul arab data de cel mult un secol, nu este un indiciu al unei slabe educații; „cariera" sa dinainte de perioada profetică, aceea de „comerciant" foarte apreciat, contrazice o astfel de interpretare. Se poate imagina efectul pe care l-a putut produce asupra mediului său aflarea primelor cuvinte care i-au adus la cunoștință acestui bărbat

matur, fără a fi bătrân, că este chemat să primească un mesaj, să îl „citească", în acel univers în care forma scrisă a științei era un lucru excepțional, apoi să conserve mesajul respectiv și să-l adune.

Iată aceste cuvinte. Ele sunt „inaugurale" mai degrabă decât augurale, căci *Coranul* ține să facă distincția între mesager și auguri:

Citește! În numele Domnului tău, care a *făcut*,
a făcut pe om din sânge închegat!
Citește! Căci Domnul tău e prea bun,
El este cel ce (ne-)a învățat [să purtăm] condeiul,
l-a învățat pe om ceea ce n-a știut! (96, 1–5)

Această „vestire" este însoțită de tot ceea ce o face să fie „gravă", deplină, dar „de nerespins" de către cel ales să o asculte, căci Acela care îi poruncește să citească este însuși Acela care este autorul oricărei lecții. Dacă istoria omenirii este bogată în lecții, ale căror urme s-au păstrat, este pentru că Dumnezeu i-a creat pe oameni capabili să adune datele cunoașterii. Acest har ce li s-a dat este o misiune la care ar trebui să mediteze și pe care ar trebui să o considere în paralel cu alt dar pe care Dumnezeu li l-a făcut – sau mai degrabă li-l „face", la prezent – prin fiecare „concepție", plămădire înainte de naștere: acest strop de „sânge închegat" este la originea nașterii fiecărei ființe umane: este miracolul unei geneze veșnic reîncepute a omului, imagine a unei geneze a Universului – asemănare tradusă prin repetarea verbului „a face".

...Domnului tău, care a făcut,
a făcut pe om din sânge închegat.

Se stabilește astfel raportul între noțiunile care aveau să rămână inseparabile de această nouă autoritate divină: crearea de către Dumnezeu, de către *singur* Dumnezeu, a tot ceea ce există; prezența, printre componentele acestei creații, a unor creaturi care sunt venite să primească învățătura Creatorului unic.

Această învățătură este constituită din *semne*. Ele le arată creaturilor care primesc învățătura varietatea și unitatea creației manifestate în toate creaturile și în fiecare dintre ele. Semnele respective aparțin așadar tuturor timpurilor și locurilor: profeția, însoțită sau nu de un mesaj având forma și statutul de Carte, nu este decât un semn privilegiat printre aceste semne. Dumnezeu nu dorește ca oamenii implicați în procesul „creație–punere la încercare–judecată", proces reeditat la infinit de-a lungul istoriei, să poată spune că nu au fost avertizați.

Toți observatorii sunt de acord: *Coranul* este omniprezent în viața fiecărui musulman. Este prezent în educația copilului, care primește învățătura coranică începând cu cea mai fragedă vârstă. *Coranul* este punct de referință pentru orice conversație, nu numai pe teme teologice, ci și literare. Lectura lui integrală, *khatm*, este întotdeauna, literal, „o ducere la îndeplinire"; prin ea se

celebrează momentele festive, după cum tot ea marchează și evenimentele nefericite. De asemenea, pentru ca o lectură integrală să fie posibilă, se obișnuiește, mai ales în Africa de Nord, să fie încredințate fascicule de *Coran* celor care participă la astfel de ceremonii (un fascicul reprezentând o treime din ansamblu). Fiecare persoană citește partea care îi revine, astfel încât, în aproximativ o oră, este dusă la bun sfârșit o lectură integrală (*khatm*). Venerația față de text este atât de mare, încât, după o astfel de ședință de lecturi individuale și paralele, se recită în cor o rugăciune prin care i se cere lui Dumnezeu acceptarea strădaniei duse la îndeplinire și iertarea pentru toate greșelile și omisiunile comise eventual.[23]

Această venerație este, între altele, și urmarea statutului pe care *Coranul* însuși și-l asumă în numeroasele versete în care se întrepătrunde textul cu metatextul și care fac să se spună că cel mai bun prezentator al textului său este *Coranul*.

Exegeza coranică. O asemenea insistență se justifică prin grija de a feri Cuvântul divin de orice deformare. Căci *Coranul* reprezintă continuarea și confirmarea definitivă a mesajelor transmise anterior omenirii: mesaje ale altor cărți, desigur, dar, în același timp, mesaje emise prin creație și prin fiecare dintre creaturi. Or, este evident că omul, destinatarul tuturor acestor semne, nu a avut întotdeauna perspicacitatea de a crede în ele și, mai ales, nici perseverența de a-și păstra credința.[24] *Coranul* trebuie să rămână la adăpost de orice alterare; de aceea se insistă atât de mult pe deosebirea lui de orice alt mesaj uman și este separată cunoașterea lui de interpretarea lui, iar textul este deosebit de comentariul la text. În felul acesta, este împiedicată să greșească acea castă în care nu are deloc încredere noua religie: casta „clericilor" (75, 16–20). Căci pentru fiecare musulman, ca și pentru Profetul însuși, unicul miracol, în afara legilor naturii, este textul *Coranului*.

Această intangibilitate, inimitabilitate (*i'jāz*, literal, „faptul de a reduce la neputință") a *Coranului* a fost și este înțeleasă în chipuri diferite. Pentru zahiriți – partizani ai „aparenței", a „ceea ce este vizibil, observabil", *zāhir* – ea implică faptul că orice element al discursului coranic trebuie luat *à la lettre*, fără adăugarea vreunei semnificații ca rod al deducției. Pentru batiniți – partizani ai „esenței", a „ceea ce este interior, ascuns", *bāṭin* – ea implică existența unor sensuri ascunse pe care omul, cu perspicacitatea sa, este chemat să le de-

23. Inclusiv greșelile de pronunție constând în „asimilarea unor sunete neasimilabile sau disimilarea unor nedisimilabile". Această rugăciune de la sfârșitul lecturii figurează de asemenea în încheierea oricărei ediții a corpusului coranic.

24. În primul rând Adam, care s-a dovedit a „nu fi capabil de constanță" (20, 119). Dar lista popoarelor care nu au știut „să păstreze" este foarte lungă.

cripteze. Rezultă de la sine că cele două „școli“, ca și omoloagele lor din sânul altor familii spirituale, s-au acuzat reciproc, în cursul istoriei, de lipsă de respect pentru textul divin, fiecare dintre ele pretinzând că numai ea îl respectă cu adevărat.

Pe baza lucrărilor unor exegeți de valoare, din păcate mai degrabă celebri decât într-adevăr cunoscuți, s-ar putea sugera o sinteză.[25] Textul și numai textul, cum spun zahiriții, dar atunci să fie întregul text, deoarece suntem siguri că îl deținem în integralitatea lui. Acest demers nu ar trebui să pară prea îndrăzneț în inovația propusă. Una dintre caracteristicile *Coranului* a fost revelată încă de la primele exegeze: este așa-numitul *tanjīm* (literal: „înstelare“), adică dispersarea „în stele“ a termenilor și noțiunilor. Pentru a interpreta fiecare termen întâlnit, trebuie să se țină seama de sensul pe care i-l conferă poziția sa în contextul avut în vedere, dar și de sensul sau sensurile pe care i le conferă prezența și poziția sa în alte contexte. Mai mulți autori au preferat acestei metode recurgerea puțin prea grăbită la explicarea prin *naskh* (literal, „ștergere“), întru câtva prea abuziv invocată și care dă posibilitatea învățaților să aleagă acolo unde structura „înstelată“ ar impune alte perspective.

Și, într-adevăr, cum poate fi neglijată invocarea de către *Coran* a acelui *tartīl*, „eșalonare“ în timp a revelației? Acesta este un element important al exegezei coranice. Cu atât mai important cu cât, încă din timpul vieții Profetului, unii adepți ai religiilor Cărții au invocat această eșalonare pentru a pune în discuție originea divină a textului coranic. La aceasta, *Coranul* răspunde: eșalonarea era necesară pentru a înrădăcina autoritatea în suflete, permițând ilustrarea învățămintelor coranice prin exemple concrete:

> ...Și în adevăr l-am trimis pe el [*Coranul*], și în
> adevăr s-a coborât el, chiar pe tine te-am trimis
> numai ca vestitor, îndemnator.
> Și *Coranul* l-am împărțit noi, ca să-l citești
> asupra oamenilor în răstimpuri, și l-am trimis
> rând pe rând. (17, 106–107)

Este un fapt, acela că profeția a însoțit, timp de douăzeci de ani, meandrele unei vieți omenești, cea a lui Mahomed. O veritabilă știință, știința acelor *asbāb an-nuzūl* („motive ale revelării“), este consacrată acestui subiect. Rezultatele la care ajunge ea au fost utilizate în scopuri uneori divergente. Unii au indus din cunoașterea motivelor un pretext pentru restrângerea valorii paradigmatice a

---

25. Înțelegem prin aceasta o depășire, și nu eclectismul rigid din care se hrănesc prea adesea adepții obstinați ai concilierii lipsite de nuanță. Ne gândim la foarte frumoasa exegeză a lui Tahar ben Achour, *At-Taḥrīr wa t-Tanwīr* („*Eliberarea și luminarea*“), Tunis, MTE, 1984, 32 de volume.

discursului coranic, pretinzând că s-ar putea mai degrabă (tocmai pentru că motivele au fost arătate) admira expansiunea normativă căreia îi face loc anecdota, ba chiar că s-ar cuveni imitată.

Încadrarea revelației în limba și vorbirea arabilor ar putea beneficia de abordarea „intelectuală“ pe care o sugerau considerațiile referitoare la „înstelarea textului“ și la eșalonarea „lecției“ coranice. *Coranul* își revendică raportarea la civilizația arabă atât prin „semnificant“, cât și prin „referentul“ său. Numeroase versete subliniază faptul că noua autoritate se instituie prin exprimarea într-o arabă clară și elocventă (41, 2 și 13, 37). Mai mult decât atât, de numeroase ori *Coranul* polemizează pe această temă cu un auditoriu de cultură exclusiv arabă, pentru a pune în valoare binecuvântarea divină pe care o reprezintă alegerea limbii lui, și cu un auditoriu nearab, pentru a apăra legitimitatea acestei alegeri. Oricare ar fi interlocutorul, *Coranul* stigmatizează hegemonismul șovin a cărui prezență paralizantă se ghicește și de o parte, și de alta. De unde recurgerea la ironie în tratarea acestei teme, ca și a altora: zadarnicele subtilități invocate pentru refuzarea unei predicații divine care l-ar plasa pe om deasupra responsabilităților sale, pentru că ea ar înlătura orice pretext de deznădejde ori de vanitate, nu țin de limba în care a fost revelat mesajul divin:

> Și de am fi făcut-o [Cartea] *Coran* barbar [în limbă străină] ar fi zis ei: „Dacă nu sunt ticluite semnele sale! Oare în o limbă barbară, pe când el [Mahomed] este arab?“ Spune: „El este pentru cei credincioși o ocârmuire și un leac; însă în urechile celor ce nu cred este surzenie și el [*Coranul*] este orbire pentru ei. Aceștia vor fi chemați din loc depărtat“ (41, 44).

Învățătura coranică. Unele prescripții coranice, chiar dintre acelea al căror caracter novator, revoluționar chiar, a fost semnalat, au constat în instituirea, în mod direct și nedisimulat, a unor trăsături de comportament, obiceiuri și cutume proprii Peninsulei Arabice. Acestui demers i se atribuie chiar meritul de a ridica la rang universal conștiințe care erau ținute departe de o asemenea deschidere prin particularismul tribal și de clan. Demonstrând că noua învățătură păstrează din valorile străvechi ceea ce ele au acceptabil, că adaptează ceea ce aceste valori au adaptabil, învățătura coranică respectă de fapt atașamentul legitim al individului față de rădăcinile sale, condamnând înverșunarea conservatoare în termeni care fac din ea furie neputincioasă și imoralitate.

Acest efort evoluează în paralel cu un altul: dialogarea cu adepții celorlalte două religii ale Cărții. Este adevărat că limbajul adoptat față de evrei și creștini s-a armonizat, pe măsura „transmiterii treptate“, cu preocupările comunității musulmane. Nu este mai puțin adevărat că aceste măsuri tactice au fost în mod constant depășite de sentimentul că oamenii de bună credință sau, pentru a ne exprima mai precis, oamenii cu o credință bună, se întâlnesc în valori

comune. În acest punct, ca și în altele, descoperirea care se dorește a fi împărtășită este aceea a unui fond comun, prăfuit de rutină, sclerozat de formalismul sacerdotal, fond asupra căruia o nouă privire ar avea efectul de resuscitare.

De aici, un incontestabil ecumenism pe care îl transmit multe versete. Precum acesta, de exemplu, care depășește cercul celor trei religii ale Cărții, înglobând și alte familii spirituale:

> Însă cei ce cred, fie iudei, sau creștini, sau sabei dacă numai cred în Dumnezeu și în ziua de apoi și fac bine, vor primi răsplata lor de la Domnul lor și nu va veni frică pentru ei și nu se vor întrista (2, 59).

Acest ecumenism se asociază cu o chemare la recentrarea acelorași practici și dogme în jurul credinței în transcendența și clemența divină cărora le răspund dreptatea și solidaritatea oamenilor. Cu această unitate de măsură trebuie evaluate „referirile“ la *Biblie*. Este adevărat că există relatări biblice în *Coran*, însă ele nu sunt avizate în ele însele și nici nu pretind a reproduce sau a completa relatarea originală. Astfel, cu excepția episodului lui Iosif, nici un alt episod biblic nu este reprodus *in extenso*. În schimb, va fi regăsit același episod sau fragmente ale sale „însteleând“ în diverse capitole. Aceasta pentru că episodul nu este niciodată evocat decât pentru a da ocazia rostirii unei predici sau unor învățături. De altfel, relatările coranice nu sunt toate legate de *Tora* sau de Evanghelii. Unele par împrumutate din scrieri iudaice sau creștine posterioare textelor fondatoare; cel mai semnificativ este episodul referitor la Cei Șapte Adormiți din peșteră (18, 8–25). Altele se referă la un fond de înțelepciune anteislamică. Textul coranic face în mod explicit ca acest lucru să fie remarcat:

> Dumnezeu voiește să vă dea de cunoscut și să vă ocârmuiască după felul celor de dinaintea voastră și să se întoarcă spre voi, căci Dumnezeu e știutor, înțelept (4, 31).

Tratarea datelor provenite din ambele surse este aceeași; în primul caz, ca și în al doilea, este urmărită învățătura care trebuie desprinsă, narațiunii acordându-i-se o funcție ilustrativă.

Căci este vorba despre învățătură și morală și numai despre asta. Dumnezeu-creatorul a vrut să creeze cu un anumit scop. Acest scop a fost de a-l pune la încercare pe om, nu fără a-i asigura toate șansele la o informare care să-l facă apt pentru o judecată echitabilă. Textul coranic este formulat de așa manieră încât să trezească conștiințele ori să le readucă la vigilența de care eventual s-au îndepărtat. El mobilizează tot potențialul limbajului în vederea acestei treziri; ciudat este faptul că se dorește ca toți oamenii să poată avea același drept la această trezire, când ei nu sunt cu toții la fel, tocmai pentru că sunt determinați de o infinitate de condiții spațio-temporale, fiziologice și psihologice.

Pentru ca acest șir nesfârșit de învățături să încapă în volumul Cărții, a cărei revelație s-a întins pe durata a douăzeci de ani, a trebuit ca virtualitățile

semantice ale fiecărui element al textului să poată fi multiplicate în raport cu fiecare dintre celelalte elemente ale textului. În acest context se pune problema ambivalenței unor versete ale *Coranului* sau, mai exact, *Coranul* însuși a ridicat această problemă:

> Dumnezeu! Nu este Dumnezeu afară de El, cel viu, veșnic.
> El a trimis asupra ta scriptura în adevăr, întărind ceea ce a mers înainte. El a trimis *Tora* și Evanghelia înainte ca îndreptare pentru oameni și a trimis *Furqanul*.*
> Cei ce nu cred în semnele lui Dumnezeu vor fi greu pedepsiți, căci Dumnezeu e puternic, se poate răzbuna.
> Lui Dumnezeu nu-i este nimic ascuns pe pământ și în cer, El este acela care v-a făcut în mitrasuri precum a voit. Nu este Dumnezeu afară de El, cel puternic și înțelept.
> El este acela care a trimis asupra ta scriptura; în ea sunt unele semne răsvedite, acelea sunt maica scripturii, altele sunt numai pilde. Ce-i privește pe cei cu îndoiala în inimă, aceia voiesc pildele din ea să le cerceteze și caută tâlcuirea ei, însă nu înțeleg tâlcuirea ei, ci numai Dumnezeu, iar cei ce sunt tari în pricepere zic: „Noi credem în aceasta; toate sunt de la Domnul nostru." Însă așa cugetă numai cei pricepuți (3, 1–5).

Acest veritabil „mod de întrebuințare" a *Coranului* de către *Coran* arată că această Carte are valoare universală și este valabilă pentru toți oamenii din toate timpurile. Au existat, există și vor exista întotdeauna versete clare și versete ambivalente pentru un cititor sau altul. Dar versetele clare pentru unii nu sunt în mod necesar clare și pentru alții; fiecare are dreptul la partea sa de versete clare și de versete ambivalente. Mai mult decât atât, versetele clare și cele ambivalente se pot inversa în funcție de starea de spirit sau de „schimbările de dispoziție".

Versetele *Coranului* constituie o grație divină în aceeași măsură în care sunt un ajutor pe calea descoperirii unui adevăr care este el însuși izvor de mântuire. Ele sunt în același timp o „punere la încercare", căci „sufletele pervertite", după ce întâlnesc versete clare, se cramponează de cele ambivalente, îndepărtându-se cu atât mai mult de calea de acces către înțelegere și mântuire; dimpotrivă, oamenii adevăratei cunoașteri, contrar celor „doar pe jumătate pricepuți", vor ști să-și ia din întâlnirea cu versetele clare forța de a spune, atunci când se vor izbi de neclaritate: „Noi credem pentru că totul vine de la Dumnezeu."

VIAȚA RELIGIOASĂ: „STÂLPII ISLAMULUI"

Obligațiile de cult ale musulmanului sunt adesea desemnate prin expresia „stâlpii islamului": profesiunea de credință (*shahāda*), rugăciunea (*ṣalāt*), dania (*zakāt*), postul din luna ramadan (*ṣawm*) și pelerinajul comunitar la Mecca (*ḥajj*).

---

* O altă denumire a *Coranului*; deosebire între adevăr și minciună, *cf.* versiunea românească, nota 3, p. 65 (n. tr.).

Metafora trimite în esență la un *hadīth*: „Islamul este edificat pe cinci [stâlpi]“, care continuă cu enumerarea celor cinci obligații canonice. Însemnătatea acestui *hadīth* ne este transmisă sub diferite forme. Una dintre cele mai pitorești rămâne aceasta: un om simplu, chiar puțin nătâng, a venit să-l întrebe pe Profet despre obligațiile sale. Profetul și-a făcut datoria de a-i enumera „cei cinci stâlpi“; vizitatorul puncta enumerarea cu o întrebare, mereu aceeași: „Asta e tot?“ La care Profetul răspundea invariabil: „Da, asta e tot.“ La sfârșitul enumerării, omul pune aceeași întrebare referitoare, de această dată, la ansamblu; i se dă același răspuns. Omul pleacă spunând: „Pe Dumnezeu, n-o să adaug și nici n-o să tai nimic!“ Profetul i-a uimit pe martorii ciudatei scene, afirmând că acest om va avea și el dreptul la mântuire, „dacă este sincer“.

Unii dintre musulmanii din diverse epoci, inclusiv dintre contemporani, au ignorat adesea ironia unei pedagogii care viza chemarea la umilință a discipolilor pe care privilegiile situației lor i-ar putea atrage în mrejele uneia dintre cele mai periculoase ispite ale spiritului religios, aceea de a nu se sinchisi de credința omului de jos. Nu ritualismul acelui om de rând îi atrăgea aprecierea Profetului, ci mai degrabă simplitatea naivă a atitudinii sale și credința pe care aceasta o presupunea.

Unii dintre observatorii islamului au redus această imagine. Astfel putem citi:

> Pentru un musulman viața religioasă constă, în esență, în îndeplinirea celor cinci obligații rituale stabilite de Lege și denumite „stâlpii islamului“ (*arkān ad-dīn*). Ea nu implică nici o idee de „paternitate divină“, Dumnezeu fiind Domnul în fața căruia personalitatea credinciosului nu există decât în virtutea unei convenții juridice.[26]

Asta înseamnă a nu prețui savoarea ironică – o, desigur nu lipsită de amărăciune – care se degajă din comentariul consacrat de către Profet acestui incident din care dorește, ca și din multe altele, asemănătoare, să tragă un folos „pedagogic“. Înseamnă, mai ales, a nu acorda suficientă atenție comentariului Profetului care se încheie astfel: „Dacă este sincer.“ Or, acest comentariu trimite la un alt lucru evident: „stâlpii islamului“ sunt în număr de cinci, lucru pe care nimeni nu-l ignoră, cu atât mai puțin oamenii simpli, care învață despre ei din manuale dintre cele mai elementare, uneori în versuri mnemotehnice, ce li se predau la *kuttāb* (școli coranice).

Profesiunea de credință

Primul stâlp este *shahāda*, „profesiunea de credință“, despre care orice manual spune că reprezintă condiția pusă pentru a se putea trece la îndeplinirea celorlalte obligații. Astfel că nici un act nu e considerat îndeplinire a unei

---

26. Dominique Sourdel, *Islamul*, București, Humanitas, col. „Ce știu?“, 1993, p. 63.

obligații rituale dacă nu aparține unui subiect care a făcut mărturia că „nu există dumnezeu în afară de Dumnezeu“ și că „Mahomed este trimisul lui Dumnezeu“.

În acest sens, expunerile consacrate în manualele de specialitate fiecăruia dintre „stâlpii islamului“ încep cu un capitol în care sunt enumerate „elementele constitutive“, capitol care de fiecare dată plasează în capul listei „intenția“ (*niyya*); ea este o condiție *sine qua non* a validității, acceptabilității, *taklīf* (literal, „capacitate“, „aptitudine de a-și asuma responsabilitatea unei intenții“).

Această noțiune de *niyya* este consubstanțială enunțării obligațiilor canonice și consfințită prin clasicul *hadīth*: „Faptele nu au decât valoarea intenției: fiecăruia în funcție de ceea ce a avut intenția să facă.“ Acest *hadīth* a fost rostit în condiții deosebit de semnificative, căci Profetul tocmai evoca meritele tovarășilor lui de exod (*hijra*, „hegira“). El continuă cu distingerea celor care acceptaseră exilul în numele credinței de cei care avuseseră intenția ca, prin această decizie, să salveze unele bunuri materiale sau chiar să capete ceva șanse de reușită în vreo intrigă galantă. În privința acestora din urmă, în *hadīth* se conchide ironic: „*Hijra* lor va avea valoarea a ceea ce au avut de gând când au îndeplinit-o.“

Neînțelegerea, ale cărei dovezi frapante le-am putut constata în parte, își găsește în mod paradoxal explicația în însăși importanța pe care o acordă „exegeții credinței“ intenției (*niyya*) ca element constitutiv al actului religios, pe de o parte, și, pe de altă parte, profesiunii de credință (*shahāda*) ca „stâlp al islamului“. Aceștia s-au străduit să definească intenția adecvată, ca și mărturia de credință adecvată, utilizând vocabularul savanților cunoscători ai religiei (*'ulamā'*), cu toate pretențiile sale de precizie și exhaustivitate! La aceasta se adaugă situația lingvistică, astfel încât se poate asista la spectacolul oferit de credincioșii care își însoțesc gesturile de o abundență de formule pe care există motive să credem că nu le stăpânesc întru totul. În fapt, în funcție de gradul de familiarizare cu limbajul liturgic, credinciosul suprapune formulei învățate propria sa înțelegere a ceea ce se știe chemat să facă. De aceea persistă între credincioșii din rândul maselor și savanții religiei o tradiție de antagonism complice ale cărei circumstanțe determinante trebuie bine cântărite de cel tentat să se situeze pe poziția arbitrului. Fapt pe care „laicii“ îl verifică pe propriul risc, fie ei musulmani sau străini de islam, și fără a renunța la intențiile lor.

În realitate, comportamentul de zi cu zi al unui număr considerabil de credincioși este marcat de ceea ce ezităm să numim formalism, dată fiind nuanța conținută de acest termen, deloc de neglijat. Acesta poate căpăta forma a ceea ce în Maghreb se numește *waswasa*, adică „meticulozitatea“ și „scrupulozitatea“ împinse până la manie; de exemplu, acele ezitări, acele reluări – care uneori

stârnesc râsul – ale unor formule și gesturi dintr-un ritual căruia oamenii cred că îi respectă caracteristica esențială: coincidența dintre act și intenție, intenția în întregimea ei, care dictează și însoțește actul.

Rugăciunea

Cuvântul *ṣalāt* s-a tradus multă vreme prin „rugăciune". De fapt, *ṣalāt* este *masdar* (numele de acțiune) al verbului *ṣallā*, care înseamnă a „sanctifica". Astfel că acest verb, când Dumnezeu este complementul și creatura este subiectul, poate semnifica rugăciunea, glorificarea, iar când Dumnezeu este subiectul și creatura este complementul semnifică faptul de a binecuvânta.

Viața musulmană este străbătută de cele două înțelesuri ale cuvântului. Mai întâi, în mod spectaculos, prin obiceiul care constă în a rosti după pomenirea numelui profeților, în special al lui Mahomed, dar nu numai al lui, formula: „Dumnezeu să-l binecuvânteze [*ṣallā*] și să-l salute [*sallam*]!", *Coranul* asociază adesea verbul *ṣallā* și derivatele sale evocării credinței (verbul *'amana*, al cărui nume de acțiune este *'īmān*) în formul: „Cei și cele care cred și se roagă." În trei sferturi dintre cele aproximativ o sută de utilizări ale rădăcinii *ṣallā* în *Coran*, legarea ei de credință (*'īmān*) este explicită. Grăitoare prin sine însăși, această frecvență își găsește elucidarea chiar în *Coran*; sensul ei nu este câtuși de puțin echivoc – conține elogiul și făgăduința de izbândă pentru aceia cărora „...dacă le-am dat Noi locuri în țară, își împlinesc rugăciunea și dau milostenii și poruncesc ce e drept și opresc ce e strâmb" (22, 42).

Rugăciunea (*ṣalāt*), glorificarea lui Dumnezeu, este astfel acțiunea prin care credinciosul se dăruiește „în mod natural": Profetul Mahomed spune într-adevăr că rugăciunea este „pupila ochiului [său]", singura metaforă care ar putea traduce o expresie ca „plăcerea plăcerilor". Nu este deci o obligație, ci o adevărată „jubilare".

Rugăciunea (*ṣalāt*) este în același timp și un ritual, prescris conform unui calendar și unui orar precise, îndeplinit prin anumite gesturi. Există și alte forme de a se ruga lui Dumnezeu: *du'ā'* (invocație), *dhikr* (evocare), *tahajjud* (veghe), *ibtihāl* (implorație), care sunt cele mai cunoscute. Ca prescripție canonică, rugăciunea (*ṣalāt*) este primită la ore stabilite: „Rugăciunea este orânduită celor credincioși pentru timpuri hotărâte" (4, 104).[27]

Momentele prescrise pentru rugăciune sunt cinci pe zi. Ele nu sunt ore fixe, ci etape ale mișcării soarelui: în zori (*ṣubḥ*), miezul zilei (*ḍhuhr*), intervalul

27. Această mențiune urmează imediat enunțului prin care i se permite credinciosului să îl invoce pe Dumnezeu stând „în picioare, așezat sau întins pe o parte". Juxtapunerea sugerează de asemenea diferența care se face între rugăciune, permisă și meritorie, în orice poziție, orice loc și orice timp, și *ṣalāt*, rit instituțional, liturghie.

dintre prânz și apusul soarelui (*'aṣr)*, apusul soarelui (*maghrib*) și intervalul de timp care începe cu dispariția ultimelor licăriri ale crepusculului (*'ishā'*). Orele variază așadar în funcție de anotimp și locul geografic unde se află credinciosul. De aici importanța calendarului și a efemeridelor în viața musulmanilor: ziarele lor consacră o rubrică cotidiană orelor celor cinci rugăciuni.

Orele indicate marchează intervalul de timp în care rugăciunea este considerată îndeplinită „la timpul ei". Aceste intervale de timp variază, dar credincioșii scrupuloși se străduiesc să înfăptuiască rugăciunea prescrisă la începutul intervalului prevăzut, de teamă ca nu cumva moartea care poate surveni oricând să-i surprindă într-un moment în care nu sunt „la zi" cu îndeplinirea obligațiilor. Rugăciunea neîndeplinită rămâne ca o datorie: credinciosul se poate achita de ea în oricare alt moment; în acest caz, rugăciunea care trebuia efectuată în momentul respectiv este îndeplinită prioritar, înaintea rugăciunilor „restante".

Rugăciunea este precedată de abluțiuni, numite îndeobște în limbile europene „abluțiuni mici și mari" (*wuḍū'* și *ghusl*). Abluțiunea *wuḍū'* constă în spălarea succesivă a mâinilor, antebrațelor, gurii, nărilor, feței, udarea cu apă a urechilor, cefei, părului și picioarelor. Acest tip de abluțiune este anulat de ceea ce textele europene numesc cel mai adesea „mica impuritate", termen prin care este tradus așa-numitul *ḥadath aṣghar* „incident minor" (*ḥadath* înseamnă propriu-zis „ceea ce se întâmplă fără să fi fost dorit"). Această precizare nu este atât de neînsemnată pe cât ar părea. În fapt, enumerarea a ceea ce este considerat *ḥadath* nu se limitează la satisfacerea „nevoilor naturale"; ea include somnul, leșinul, furia și... renegarea, abjurarea. Se poate spune deci că starea necesară îndeplinirii rugăciunii (*ḥāla jā'iza*), tradusă în general prin „curățenie rituală", se consideră anulată dacă individul își pierde controlul de sine. Nevoile naturale nu sunt decât exemple, între altele, de situații când individul încetează să mai fie „răspunzător" de ceea ce face. După orice astfel de carență a vigilenței impuse de *ṣalāt*, care înseamnă apariția în fața lui Dumnezeu, este necesară repetarea abluțiunii (*wuḍū'*): ea este compusă din gesturi care garantează trezirea și nu este o simplă toaletă care asigură curățenia.

Curățenia este, desigur, o condiție a rugăciunii rituale (*ṣalāt*): curățenia corpului celui care se roagă (nu numai a părților prevăzute de *wuḍū'*), curățenia hainelor, a locului de rugăciune. Covorașul de rugăciune (noțiune care a fost într-atât banalizată, încât în araba din Orientul Mijlociu „covor" se spune *sajjada*, ceea ce ar avea ca echivalent „obiect pe care se efectuează prosternarea") asigură ferirea de contactul cu un sol despre care nu se poate ști dacă a fost murdărit. Încălțămintea, care se scoate, și astfel se adună la intrarea în camerele de rugăciune, în cazul în care nu este introdusă într-o piesă de mobilier special destinată, este scoasă de fapt pentru că riscă să fi păstrat urmele vreunei murdării;

culegerile de *Sunna* relatează că Profetul, cu nenumărate ocazii, s-a mulțumit „să dea cu mâna pe încălțările sale" (*khuffayn*).[28]

Iată însă ceva și mai semnificativ: micii abluțiuni i se poate substitui așa-numitul *tayammum* (numele de acțiune al verbului *tayammama*, care înseamnă „a viza ceva", „a recurge la"). Versetele coranice de referință, după ce enumeră circumstanțele care împiedică ori fac contraindicată abluțiunea (lipsa apei, boala), prescriu: „Căutați atunci un pământ curat și treceți-vă mâinile peste față și antebrațe" (2, 43; 8, 6). Verbul *tayammama* a fost atât de des utilizat în această accepțiune rituală de „purificare ce înlocuiește altă purificare" (de substituție), încât mulți au uitat sensul lui primar.

Profetul citează printre semnele grației divine ce i s-au dat: „Pământul mi-a fost dat ca loc de rugăciune și purificare." Aflăm aici o bună ilustrare a deschiderii *Coranului* și învățăturilor sale către o lectură nu simbolică (un asemenea adjectiv ar distinge în mod nejustificat un sens aparent de unul ascuns), ci plurivalentă. Permisiunea de a substitui abluțiunii simpla atingere a solului, *tayammum* (fără a uita *niyya* – intenția, condiție a valabilității actului), poate să fi fost înțeleasă drept o formă de curățire, dar impactul ei istoric a fost mult mai durabil: timp de secole, nu s-a oferit credincioșilor posibilitatea de a se eschiva de la adorarea lui Dumnezeu, nici ocazia de a proceda la această adorare fără a-și fi asigurat revenirea la conștientizarea deplină cerută de o asemenea celebrare.

Căci *ṣalāt* nu este acea rugăciune prin care i se cere lui Dumnezeu o favoare sau alta; ea este o oficiere religioasă în care credinciosul este el însuși propriul său oficiant. Asemenea unei oficieri religioase, rugăciunea, *ṣalāt*, se conformează unui protocol alcătuit din gesturi și formule. Ea începe cu orientarea credinciosului (*qibla*) în direcția locului sfânt consacrat (*masjid al-ḥaram*) al templului de la Mecca, acela unde se află Kaaba: „De orișiunde vii, întoarce fața ta spre templul cel sfânt" (2, 144 și 145).

Credinciosul caută această direcție, către care sunt orientate moscheile, mormintele și, pe cât posibil, casele. Este ceva obișnuit a vedea un musulman instalat într-o casă necunoscută, consultându-și busola[29], mai degrabă decât întrebându-i pe cei din jur unde se află *qibla*.

Și în acest caz cercetarea reprezintă mai întâi un exercițiu spiritual. Trebuie amintit că orientarea către Templul extrem, respectiv templul de la Ierusalim,

---

28. Bukhārī, *Saḥīḥ*, vol. 1, pp. 49–50. De semnalat că s-a întâmplat ca Profetul să se roage și încălțat (*id.*, p. 84).

29. Se fabrică și busole prevăzute cu un sistem care precizează această direcție, cu o aproximație de o zecime de grad, în orice loc de pe Glob; se găsesc chiar și covorașe de rugăciune cu busola încorporată.

constituia o regulă până la data exodului la Medina. Într-un mediu în care adepții noii religii coabitau cu creștini și musulmani, aceasta constituia o rămășiță a unor vechi rituri, contrare spiritului înnoitor: „...Noi te vom întoarce spre o Kiblă care-ți place“ (2, 139). *Coranul* oferă un șir de argumente care scot în evidență înnoirea. Astfel, la obiecția necredincioșilor: „De ce-i întoarce de la Kibla pe care o aveau înainte?“ (2, 136), Profetului i s-a poruncit să răspundă: „Al lui Dumnezeu este Răsăritul și Apusul“ (2, 136). Prin aceasta, riturile sunt așezate la locul cuvenit:

> Și de ce am schimbat Kibla pe care ai avut-o înainte? Numai ca să știm cine urmează trimisului și cine se întoarce pe călcâiul său (2, 138).

Ceea ce pregătește o învățătură de imensă importanță:

> Nu stă cuvioșia întru aceea ori să îndreptați fața voastră spre răsărit sau spre apus, ci cuvios este cel ce crede în Dumnezeu, în ziua de apoi, în îngeri, în scriptură și în profeți și dă din averea sa din dragoste către El rudelor, orfanilor, sărmanilor, călătorilor, cerșetorilor și celor din robie și își împlinește rugăciunea și dă milostenii, și cei ce țin întreolaltă făgăduințele pe care le-au făgăduit și cei ce sunt statornici în nenorociri și în timpul vitejiei (2, 172).

Iată o confirmare, dacă mai era nevoie de ea, a faptului că, dacă nu este fragmentat, în textul coranic se poate găsi afirmația că practica fără credința propriu-zisă este lipsită de orice merit, dar și că prin credință devin meritorii game comportamentale mai largi.

Gesturile din timpul rugăciunii corespund unui protocol simplu, dar precis. La începutul ei, credinciosul efectuează așa-numitul *takbīr* (preamărire): ridică brațele spre cer, rostind formula *Allāhu Akbar* („Dumnezeu este mai mare decât tot“). Prin acest gest, el se transpune în starea de adorație; nu mai este posibil să i se distragă atenția pentru a face nimic altceva, altminteri va trebui să reia ritualul. Acest gest delimitează un sanctuar (*ḥaram*) care rămâne astfel delimitat până la sfârșitul oficierii religioase, semnificație pe care o sugerează chiar denumirea gestului: *takbīrat al'iḥrām* („preamărirea prin care credinciosul i se consacră în exclusivitate lui Dumnezeu“). Nimic din jur nu trebuie deci să-l distragă pe credincios de la desfășurarea ritualului și nici să pătrundă în spațiul propriu pe care și l-a creat.

Imediat după aceea, credinciosul începe să recite prima sură din *Coran*, *al-Fātiḥa* („Deschizătoarea“). Este o bucată scurtă – șapte versete, dintre care ultimele au propriu-zis aspectul unei rugi:

> Ocârmuiește-ne pe drumul cel drept,
> pe drumul celor de care te-ai îndurat,
> nu al celor asupra cărora ești înfuriat și nu
> al celor ce rătăcesc (1, 5–7).

De aceea, „oficiantul" își răspunde singur: Amin (*'āmīn*). Urmează apoi „recitarea unor versete". Alegerea este lăsată la latitudinea credinciosului.

Nu vrem să se creadă că am ceda unui gust ireverențios pentru anecdotă semnalând existența unui anumit număr de situații în care alegerea versetelor respective a jucat un rol important: oficiantul, legând de recitarea primei sure (*al-Fātiḥa*) recitarea unui verset al cărui conținut ori exprimare sunt potrivite situației, dă de înțeles ceea ce nu vrea sau nu îndrăznește să spună. Îndeobște, există „manuale" religioase sau cutume nescrise care ghidează această alegere; unii șiiți rezumă partea de recitare imediat următoare primei sure la capitolul celebru pentru concizia lapidară cu care se afirmă unicitatea lui Dumnezeu:

Spune: „El este Dumnezeu cel unic,
Dumnezeu cel veșnic,
El nu se naște și nu este născut
și nimenea nu-i este asemenea."[30]

Există și alte cutume în alegerea versetelor consecutive primei sure, dar ele nu au ajuns la o instituționalizare atât de marcată. De exemplu, recitarea unui capitol, și el destul de scurt, intitulat *Al-'aṣr* („timp" și „miezul zilei"):

Pe dupămiazăzi –
omul este pierdut,
afară de cei ce cred și se poartă bine și se îndeamnă
spre adevăr și se îndeamnă spre răbdare.[31]

Acest capitol, printre primele revelate, s-a impus ca un fel de parolă și de formulă de încheiere a întâlnirilor primilor tovarăși ai Profetului: recitarea ei înseamnă rememorarea acestui „timp" al solidarității, curajului și speranței.

Cât timp stă în picioare, credinciosul care efectuează rugăciunea își ține, în funcție de „școală", brațele și mâinile de-a lungul corpului (malekiții și kharijiții), brațele strânse, împreunate în dreptul taliei (hanefiții), strânse la piept (hanbaliții) sau puse în dreptul inimii (shafiiții). Fiecare dintre aceste poziții se leagă de mărturii privind comportamentul Profetului. Aceste mărturii sunt de altfel recunoscute de către toți: controversa nu se referă decât la interpretarea varietății de atitudini. Alegerea vine de la diferența dintre criteriile reținute (gestica cel mai des adoptată de Profet, de exemplu, sau cea adoptată în circumstanțe deosebit de semnificative). În viața practică, musulmanul, care

30. Capitolul 112, numit în general *Al-ikhlāṣ*. [În versiunea românească a *Coranului*, Sura curățirii, în legătură cu care ne îngăduim să facem următoarea observație necesară: în textul coranic, apare fără echivoc formularea „el nu a dat naștere" (*lam yalid*), și nu „el nu se naște" (n. tr.).]

31. Capitolul 103, care nu cuprinde decât aceste trei versete.

își poate face rugăciunea în orice moschee, identifică dintr-o privire ritul căruia îi aparțin tovarășii săi de rugăciune. Și, în consecință, țara lor de origine. Astfel, turistul maghrebin malekit, adept al poziției cu brațele de-a lungul corpului, este reperat când se roagă într-o moschee turcească (hanefită), egipteană (shafiită) sau saudită (hanbalită); acest fapt face din el obiectul unei amabilități deosebite, al unei curtoazii mergând până la a-i oferi dirijarea invocației (*du 'ā'*) care urmează oficierii.

După recitarea făcută în poziție verticală, credinciosul se înclină adânc, ducându-și mâinile la genunchi. Este *reverența*, plecăciunea sau *rak'a*, ce durează cât timpul necesar pronunțării de trei ori a formulei: „Preamărire Domnului meu celui Mare și laudă Lui!" Apoi credinciosul revine la poziția verticală pentru ca imediat să se prosterneze cu fruntea la pământ, gest care durează atât timp cât rostește de trei ori formula: „Preamărire Domnului meu Preaînalt și laudă Lui!" El se ridică pentru a se prosterna din nou la foarte puțin timp. Astfel este completat „ciclul" sau *rak'a*, a cărui denumire vine de la gestul de reverență. Oficierea comportă, în funcție de oră, două *rak'a* (rugăciunea din zori), patru *rak'a* (rugăciunea de la mijlocul zilei, cea de la mijlocul după-amiezii și cea de-a cincea și ultima, rugăciunea de noapte) sau trei (rugăciunea de la apusul soarelui).

La sfârșitul ultimei *rak'a* a fiecărui cuplu sau la sfârșitul fiecărei rugăciuni rituale (de exemplu, cea de-a treia *rak'a* de la apusul soarelui), credinciosul își redresează poziția pentru a lua pentru un timp poziția „așezat", în care recită așa-numitul *tashahhud* („reamintirea mărturiei de credință") care începe astfel:

> Ale lui Dumnezeu saluturile,
> Ale lui Dumnezeu faptele neprihănite.
> Mărturisesc că nu există Dumnezeu în afara lui
> Dumnezeu, Unic și fără de tovarăș.
> Și mărturisesc că Mahomed este trimisul și Profetul lui.

El continuă prin această invocare concluzivă care se înscrie în tradiția lui Avraam:

> Doamne, sfințește, salută și binecuvântează pe Mahomed și pe apropiații lui, așa cum i-ai sfințit, salutat și binecuvântat pe Ibrahim (Avraam) și pe apropiații lui. (Astfel aleși) din lumile care sunt.

În cazul în care credinciosul se află la sfârșitul oficierii, întorcându-se spre dreapta, el pronunță cu glas tare: „*As-salāmu 'alaykum wa rahmatullāh*". Apoi, întorcându-se spre stânga, repetă această formulă care înseamnă „Pacea asupra voastră și îndurarea lui Dumnezeu". El pune astfel capăt ritualului sacru pe care l-a instituit el însuși. Atunci cei din preajmă pot să i se adreseze și să pătrundă în spațiul care fusese până atunci rezervat oficierii ritualului. Obiceiul

cere ca adresarea să înceapă cu urarea: „Dumnezeu să primească!", la care oficiantul răspunde: „De la noi și de la voi fapta cea bună!"

În felul acesta este redat vieții „civile" acela care se rupsese de ea pentru un interval de cinci, cel mult zece minute, ca regulă generală, interval pe care îl pot prelungi zelul și erudiția – în special prin recitarea, după fiecare *Fātiḥa* (primul capitol din *Coran*) care precedă *rak'a*, a unui pasaj deosebit de lung din Cartea sfântă.

Am preferat să descriem rugăciunea rituală a oficiantului solitar. Dar credinciosul are posibilitatea de a participa la o ceremonie în comun, care de altfel poate avea loc și în altă parte decât în moschee. I se recomandă să prefere, de câte ori este posibil, efectuarea rugăciunii în comun. Îndată ce ora stabilită a sosit, anunțată de apelul muezinului (deformare a cuvântului arab *mu'adhdhin*, literal: „cel care anunță" sau „care dă semnalul") sau doar observată prin consultarea unui ceas, musulmanii aflați într-o colectivitate, chiar și puțin numeroasă, propun unuia dintre ei să le fie *'imām* (cel care stă în față). Căci imamul nu este altceva decât un credincios printre alții care îi precedă pe ceilalți în efectuarea gesturilor rituale; ceilalți îi răspund, dacă este vorba de formule care trebuie rostite cu glas tare, iar atunci când ritualul impune o recitare în aparteu, „silențioasă", ei recită fiecare pentru sine formulele comune. Singurele texte rostite cu voce tare de către imam și lăsate la inițiativa lui sunt: *al-Fātiḥa* inaugurală (recitată în picioare) și versetele din *Coran* alese să îi urmeze.[32]

Imamul joacă un rol mai important în oficierile care cuprind o predică (*khuṭba*: „discurs", „predică"). Este vorba de oficierea care are loc vinerea (*ṣalāt al-juma'a*; însuși numele acestei zile vine de la verbul *jamu'a*, „a reuni", „a aduna laolaltă") și de cele două *ṣalāt al-'id* („oficierea de sărbătoare", cuvânt derivat de la verbul *'āda*, „a reveni", „a se întoarce", „*l'Aïd*", cum se numește în franceză, însemnând „ceea ce revine în fiecare an", o „solemnitate", o „sărbătoare").

Vinerea, oficierii de la mijlocul zilei, rugăciunii de *dhuhr*, i se substituie celebrarea, prin definiție în comun, a unei *ṣalāt al-juma'a*. În această zi, ritualul, redus la două *rak'a* – în loc de patru cât cuprinde oficierea obișnuită de la mijlocul zilei – este precedat de o predică. Este adevărat că în cadrul ei formulele consacrate și citatele abundă, însă textul poartă amprenta oratorului (*khaṭīb*). Adaptarea la preocupările zilei este, în principiu, prima calitate a textului, cealaltă constând în concizie. Profetul a dat exemple de

32. În cazul îngenuncherilor (*rak'a*) silențioase (ansamblu de patru *rak'a* ale rugăciunilor a doua și a treia, a treia *rak'a* a celei de-a patra rugăciuni, a treia și a patra a celei de-a cincea rugăciuni rituale zilnice), lecturile sunt și ele silențioase; și alegerea lor este lăsată la inițiativa individuală, imamul anunțând prin cuvintele *Allāhu-akbar* trecerea la etapa următoare.

texte care nu luau mai mult de un sfert de oră. Emulația, erudiția, adevărată sau falsă, fac uneori să fie uitate atât concizia vremurilor de început, cât și simțul actualității. Au circulat și mai circulă încă în lumea musulmană culegeri de predici-model (*khuṭab minbāriyya*, „predici de amvon", de la *minbar*, „amvon") care prevăd de-a lungul săptămânilor texte pregătite gata, adaptate calendarului sărbătorilor care urmează sau în curs: postul ramadanului, pelerinajul canonic, sfârșitul anului hegirian, aniversarea nașterii Profetului. Un alt tip de exces, simetric, amenință din alt punct de vedere: angajarea predicatorilor față de o ideologie sau alta, supunerea lor față de regimurile ai căror funcționari sunt, în unele țări, îi inspiră sau le dictează să predice cu multe argumente, căutate în textele religioase, în folosul unor cauze care nu sunt în mod necesar religioase.

Cele două *Aïd* (sărbătoare) dau și ele ocazia rostirii unor predici. Predicatorul ia cuvântul după rugăciunea rituală efectuată în dimineața zilei de sărbătoare. În aceste cazuri, temele sunt gata oferite. Predica numită *'Id alfiṭr* („Sărbătoarea ruperii postului") are loc la începutul lunii *shawwāl*, care urmează după luna ramadan. Cealaltă, *'Id al-'iḍḥā* („Sărbătoarea sacrificiului") are loc în cea de-a zecea zi a lunii *dhū al-ḥijja* („luna pelerinajului"), în afara marilor precepte legate de pietate și morală, în aceste două predici (*khuṭba*) sunt reamintite virtuțile și învățăturile postului și ale pelerinajului ritual.

Dania

Ceea ce în general este desemnat în textele europene prin cuvântul „danie" (milostenie), mai rar „danie legală", se numește în arabă *zakāt*. Acesta este numele acțiunii desemnate de verbul *zakā*, „a fi pur", de unde derivă factitivul *zakkā*, „a face pur", „a purifica" și reflexivul factitivului *tazakkā*, „a se purifica".

Aceste două derivate sunt utilizate în *Coran* pentru a desemna faptul de „a spăla [păcate și greșeli]" și, respectiv, de „a se spăla [de păcate și greșeli]". Prea omeneasca infatuare a unora care împing siguranța de sine până la a se numi pe ei înșiși „puri", acordându-și un fel de certificat al mulțumirii de sine, este denunțată cu ironie în unele capitole:

> ...Nu vă țineți de curați voi înșivă. El știe cine se teme de El (53, 33).

Or, vocabularul politic al epocii noastre utilizează în chip curios această accepțiune a cuvântului: candidații la o consultație electorală consideră adesea util, sau necesar, să anunțe susținerea lor de către un partid sau o personalitate, obiceiul fiind ca în aceste situații să fie utilizate verbul *zakkā* și numele său de acțiune *tazkiya*...

În *Coran*, numele de acțiune *zakāt* (dania) este utilizat aproape în exclusivitate pentru a desemna o faptă bună. Dania este aproape întotdeauna

asociată rugăciunii (*ṣalāt*) rituale, ambele fiind asociate „credinței" (*īmān*). De asemenea, mai sunt asociate alte două noțiuni: aceea de credință în ziua de apoi (*al-yawmu-l-akhīr*) și aceea de „înfăptuire a faptelor bune" (*al-'a 'māl al-ṣāliḥa*).

Legătura dintre *iqāmat as-ṣalāt* („efectuarea rugăciunii rituale") și *'i 'ṭa 'u-z-zakāt* („dania", „acordarea milosteniei") este confirmată printr-o exprimare dură a lui Omar, cel de-al doilea calif: „îl voi ucide pe acela care face deosebire între *ṣalāt și zakāt*". Aforismul a fost interpretat de către formaliști în sensul refuzării carității din partea cuiva lipsit de pietate. Dar contextul sugerează mai degrabă o denunțare a celor care cred că poate exista devoțiune acolo unde există indiferență față de solidaritatea cu aproapele. Un asemenea bun cunoscător al *Coranului* nu putea să nu se gândească la un capitol foarte scurt și foarte popular – acela care începe prin identificarea plină de indignare a celui care refuză religia cu cel „care îl respinge pe orfan", capitol ce se încheie astfel:

> Deci vai de rugătorii
> care sunt nepăsători la rugăciune,
> care vor să fie numai văzuți
> și tăgăduiesc sprijinul (nu vor să dea milostenii) (107, 4–8).

Este vorba aici de mustrarea deschisă la adresa devoțiunii ostentative, aceea lipsită de participarea sufletului și a spiritului. În același timp, se atrage atenția asupra faptului că devoțiunea ostentativă este legată de refuzul solidarității cu ceilalți oameni. Nu este utilizat cuvântul *zakāt*, ci cuvântul *ma'ūn* („sprijin", „ajutor"). Este vorba de a asocia adevăratei devoțiuni și, în consecință, credinței, nu numai simpla danie legală, ci și „pomana voluntară" (*ṣadaqa*)[33] și chiar simpla „cheltuială" (*infāq*).

Unii au crezut că se pot plânge dinaintea Profetului de inegalitatea fundamentală a șanselor credincioșilor de a săvârși această faptă pioasă: bogații pot îndeplini în egală măsură cu săracii celelalte fapte de devoțiune, dar îi vor depăși cu siguranță pe săraci în privința milosteniei voluntare (*ṣadaqa*). Profetul le-a răspuns că valoarea daniei făcute din proprie inițiativă nu se măsoară după valoarea ei comercială. Dar, mai ales, el a adăugat că orice acțiune a credinciosului poate constitui o *ṣadaqa*: orice gest amical, orice vorbă bună adresată cuiva, oricare ar fi acel cineva. El i-a umplut de uimire pe

---

33. Termenul *ṣadaqa* este numele de acțiune al unui verb ce înseamnă „a se adeveri" și „a spune adevărul", al cărui factitiv este *ṣadaqa*. De aici derivă *ṣadīq*, „acela pe care îl poți crede adevărat, sincer", „prietenul veritabil" și, cu o diferență de nuanță, *ṣadīq*, „cel ce spune adevărul", la care s-a gândit Voltaire creându-l pe celebrul său personaj Zadig. A fi prieten adevărat al cuiva înseamnă a-l ajuta pentru el însuși, și nu din constrângere; astfel, *taṣaddaqa* înseamnă „a îndeplini o *ṣadaqa*", „a face un dar gratuit".

interlocutorii săi incluzând pe listă împlinirea acelorași „amabilități“ față de membrii propriei familii.

Conceptul de *ṣadaqa* este deschis ideii de comunicare cu aproapele, prin *infāq* (literal: „cheltuială“): ceea ce posedăm, posedăm printr-o hotărâre a lui Dumnezeu. Suntem obligați să cheltuim această avere spre binele a ceea ce ne înconjoară. În primul rând, spre binele celor apropiați nouă: nu trebuie ca un altruism ostentativ prost înțeles să ne facă să neglijăm acest lucru. Dar se înțelege că această „cheltuială“ se extinde la orice faptă bună „pe calea lui Dumnezeu“ (*fī sabīli-llāh*).

Tema, îndelung abordată în *Coran*, a făcut să se spună că, pentru islamul incipient, conceptele de „pomană voluntară“ și „danie legală“ nu erau clar diferențiate. Termenul *zakāt* desemnează, într-adevăr, dania datorată, măsurată cu talgerul, prin cote, în natură, în scadențe, exact ca în cazul unui impozit. Trebuie însă precizat că dania (*zakāt*) nu se confundă cu impozitul pe venit sau pe plusvaloare. Mai exact, ea consideră ca plusvaloare însușită ceea ce a rămas timp de un an încheiat în mâinile contribuabilului.

Așa cum *ṣalāt* (rugăciunea canonică, rituală) este o obligație care nu se confundă cu rugăciunea (*du'ā'*), tot astfel *zakāt* (în ciuda celor ce s-au spus pentru a-i sublinia eficiența) nu îndeplinește singură îndatorirea de solidaritate față de cei aflați la nevoie. Ca și rugăciunea canonică, ea trebuie înțeleasă ca un „exercițiu“ care „îl face mai suplu“ pe donator, „pregătind terenul“ în vederea altor acțiuni a căror ocazie îl pândește pe credincios în orice moment al vieții sale. Ca obligație rituală, ea a beneficiat de atenția cunoscătorilor și interpreților Legii (*fuqahā'*). Raportându-se la *uṣūl* („izvoare“), aceștia au stabilit bunurile sub forma cărora se achită (cereale, curmale, animale, dar și metale, imobile), urmând proceduri al căror enunț variază în funcție de mediul economic și social al autorilor. De aici ciudățeniile care au alimentat controversele cazuiștilor, cele mai bătătoare la ochi și mai pitorești fiind omisiunile unor posesiuni necunoscute sau subevaluate în epocile de referință.[34]

Un calcul precis intervine de asemenea în ce privește alte forme de *zakāt*, precum pomana făcută cu ocazia sărbătorilor. Beneficiarii produsului dat ca *zakāt* sunt și ei desemnați în *Coran*: în special săracii, prizonierii, sclavii,

34. Așa-numitul *nisāb* („prag de impozitare“, „minimum impozabil“) pentru crescătorul de animale este de cinci cămile (la care se datorează un miel, prelevarea cămilelor începând, desigur, de la un număr mai ridicat), de treizeci de bovine, de patruzeci de ovine sau caprine, cifre ce reflectă natural scara „prețurilor“ la epoca respectivă și in mediul respectiv. Cultivatorul de referință este proprietarul de curmali sau cultivatorul de cereale: *nisāb*-ul este de cinci „poveri“. Și mai grăitor, prin distanța pe care o semnalează între epoci, este *nisāb*-ul comerciantului, fixat la cinci uncii de argint (155 de grame), ceea ce nu mai rămâne valabil după vertiginoasa devalorizare a „celui de-al doilea metal“.

datornicii, luptătorii, drumeții. Condițiile în care s-a format și mai apoi s-a extins comunitatea musulmană de la Medina au făcut foarte curând necesară organizarea strângerii produsului daniei prescrise precum și repartizarea lui. De aici precizările respective din *Coran*: în toate trebuie văzute așadar norme revelate de o Carte care constituie un tot în cadrul căreia toate versetele se situează la același rang.

Distincția care se impune între *zakāt*, *ṣadaqa* și *infāq* este hotărâtoare: prescripțiile canonice trebuie considerate de credincios drept grații divine. Conformându-li-se, el aspiră la a deveni mai apt de a accede la o spiritualitate mai înaltă și mai liberă. Acest lucru este sugerat și de frecvența utilizării locuțiunii conjuncționale *la'alia* („poate că", „ca să") prin care se încheie zeci de porunci legate de cult...

Însă „marea regulă a tuturor regulilor", obligația majoră căreia i se subordonează toate celelalte, rămâne, în materie de danie (fie ea prescrisă sau voluntară), „gratuitatea" gestului, faptul de a nu precupeți ceea ce dai, de a nu aștepta răsplată, și mai ales, a nu cere sub nici o formă „dobândirea unui beneficiu". Darul trebuie făcut din ceea ce îți este drag (2, 267; 3, 92) și nu trebuie ales pentru a fi dăruit ceva de proastă calitate, „ceea ce tu însuți nu ai lua pentru tine decât în scârbă". Darul nu este considerat dar dacă este făcut cu ostentație sau cu inima îndoită (4, 38). Există chiar precizarea:

> O, voi ce credeți, nu faceți deșarte milosteniile
> voastre necăjind și vătămând ca și cel ce dă
> milostenie ca să fie văzut de oameni, însă nu
> crede în Dumnezeu și în ziua de apoi. Așa
> colb; vine asupra sa ploaia și-l lasă vârtos (2, 266).

A nu rezista celei mai primejdioase tentații, aceea de a te prevala de binefacerile tale, înseamnă a te expune soartei „pietrei care se rostogolește".

Postul

Postul din luna ramadan este, fără îndoială, cea mai cunoscută dintre cele cinci obligații canonice. Este în general prezentat ca obligația credinciosului de a se abține de la mâncare și băutură în timpul zilei, în timpul nopții fiindu-i permis un regim normal, ba chiar cu unele compensații, ceea ce explică faima nopților de ramadan.

Cuvântul *ṣawm* sau *ṣiyām* (post) este numele de acțiune al verbului *ṣāma* „a se abține de la băutură", apoi, prin extensie, de la băutură și mâncare. Locuitorii Meccăi și, în general, arabii din perioada Revelației cunoșteau practica postului. Mai întâi, cele două „religii ale Cărții" îl prescriau adepților lor. Apoi faimoșii *ḥunafā* adoptaseră această asceză a „monoteismului abrahamic".

Mahomed a practicat acest exercițiu spiritual înainte de Revelație, pe când obișnuia a se retrage din când în când în peștera de pe muntele Hira.

Diverse mărturii ne aduc la cunoștință că Profetul și tovarășii săi au început prin a practica postul voluntar, un post după dorința lor (*nudhr*), conform unor practici voluntare care imitau practicile deja cunoscute din religiile Cărții și adăugând uneori un soi de spirit de emulație, dictat de grija de a nu rămâne mai prejos în materie de devoțiune. La Medina, unde elementul evreiesc era predominant (evreii participaseră la întâmpinarea favorabilă a Profetului cu ocazia exodului), Mahomed, constatând existența unei practici de devoțiune propovăduite de Moise, a considerat că adepții noii religii monoteiste aveau un drept egal de a posti în a zecea zi a primei luni a anului (pentru arabii musulmani) ziua de *'Ashūrā'* (cuvânt derivat de la *'ashara*, „zece").

Abia mai târziu a fost revelată prescripția unui post canonic.[35]

> O, voi, ce credeți, și voi veți avea îndatorirea pentru ajunare, cum aveau îndatorire înaintașii voștri, ca să fiți cu frica lui Dumnezeu.
> Un număr anumit de zile (să ajunați), însă acela din voi care e bolnav sau în călătorie (să postească, asemenea alt număr de zile). Cei ce însă sunt în stare (să postească, și totuși nu postesc), aceia să dea unui sărac bucatele ca răscumpărare; însă dacă face cineva bine de bunăvoie, atunci e bine pentru el; iar dacă postiți (totodată) e mai bine pentru voi, dacă sunteți pricepuți (2, 179–180).

Postul prescris, diferit de cel voluntar, este, ca și rugăciunea rituală, o „instituție al cărei cadru e stabilit"; efectuarea lui este supusă, ca și efectuarea rugăciunii rituale, unor „criterii de capacitate" care îi disting pe cei pentru care este considerat imposibil de cei pentru care ar fi la limita suportabilului. De altfel, el are fixat un termen precis:

> Luna Ramadan, în care s-a trimis *Coranul* ca îndreptar pentru oameni și ca învățătură răsvedită pentru drumul cel drept și deosebirea [între adevăr și minciună], în luna aceasta să ajuneze cei ce sunt de față; cine e însă bolnav sau în călătorie, să postească alt număr de zile; Dumnezeu dorește să vă ușureze, nu dorește să vă facă greutate, ca să împliniți numărul [zilelor de post] și să-l preamăriți pe Dumnezeu pentru că vă ocârmuiește și să-I mulțumiți.
> Dacă te întreabă servii Mei despre Mine, atunci Eu sunt aproape; ascult ruga celui ce se roagă, dacă se roagă; dar și ei trebuie să asculte de Mine și să creadă în Mine; poate vor umbla întru dreptate (2, 181 și 182).

Relatările din *hadīth* dovedesc eforturile constante ale Profetului de a modera elanurile care ar fi putut prejudicia o concepție rezonabilă despre pietate.

---

35. Aceste prescripții sunt recapitulate îndeosebi în faimosul capitol 2, primul fiind *Al-Fātiḥa* („Deschizătoarea"): versetul referitor la rugăciunea rituală este cel de-al 144-lea, în timp ce versetul consacrat postului este al 183-lea.

Marea problemă fusese a-i convinge pe adepți că postul cel nou era limitat: cel care postește trebuie să-și întrerupă postul zilnic (*'iftār*). Toate practicile în care intra abstinența continuă (*muwāṣala*) au fost combătute. Ca și în materie de rugăciune, Profetul a insistat ca propriul său comportament să nu fie invocat ca un precedent care să instituie prescripții canonice suplimentare (*farḍ*). Un rigorism monahal, „pe care Dumnezeu nu-l impusese", putea aduce prejudicii perseverenței în devoțiune (57, 27).

Cel mai adesea, această preocupare de a tempera ascetismul abuziv se referă la o etică mai largă, în care îndatoririle ființei umane nu sunt numai cele care țin de devoțiunea față de Dumnezeu. Dovadă sunt reproșurile adresate, în legătură cu postul, unuia dintre tovarășii săi:

> Ce-am auzit? E adevărat că nu încetezi să postești, că stai noaptea treaz în rugăciune și nu dormi? zise el către unul din tovarăși. Postește și apoi rupe postul, veghează, dar apoi culcă-te; căci corpul tău are drepturi asupra ta, ochiul tău are drepturi asupra ta, soția ta are drepturi asupra ta, oaspeții tăi au drepturi asupra ta.[36]

Așadar cercul obligațiilor este extins până la relațiile sociale (oaspeții) și cele familiale (soția). Trebuie subliniat un element care dă importanța cuvenită menționării *îndatoririlor* față de soție: postul prescris impune abstinența totală de la relația sexuală în timpul cât durează postul – de la răsăritul până la apusul soarelui – și în perioada prescrisă. În afara acestor intervale în care funcționează interdicția, soților li se reamintește datoria de a se comporta unul față de celălat ca soți. *Coranul* a precizat acest lucru (fapt ce dovedește că problema respectivă s-a pus la un moment dat), însoțind această reîmprospătare a memoriei de o metaforă a cărei îndrăzneală este adesea relevată: „Ele vă sunt vouă haină și voi le sunteți lor haină" (2, 183). Dumnezeu nu permite ca un exces de devoțiune să despartă ceea ce el însuși a unit.

Probleme de calendar. Punerea la punct a condițiilor necesare unei astfel de practici religioase, care se impune întregii comunități timp de o lună, a atras atenția comentatorilor, ca și a simplilor practicanți. Mai întâi, așteptarea începutului postului. Grija de a nu depăși „timpul fixat" (*miqāt*) a determinat comunitățile musulmane din lumea întreagă să instituționalizeze fixarea și anunțarea începutului lunii de post. Calendarul liturgic al islamului este, *cu bună știință*, lunar. Înainte de islam arabii utilizau un calendar lunar modificat prin adăugarea, la un anumit interval, a celei de-a treisprezecea luni, ceea ce avea ca efect apropierea calendarului liturgic de calendarul agricol. Numele câtorva luni păstrează urma acestei apropieri, în special luna *ramaḍān* (literal, „cea foarte caldă") și *rabī'al-awwal* („prima primăvară") și *rabī'ath-thāni* („a

36. Bukhārī, *Saḥīḥ*, vol. l, cap. „Drepturile corpului în timpul postului", p. 338.

doua primăvară"). *Coranul* a restabilit în mod exact semnificația liturgică a „semilunelor" – de fapt cuvântul arab este *ahilla*, plural de la *hilāl* – de la un verb care înseamnă „a începe" și care era consacrat prin uzanță în liturghia pelerinajului.

În privința acestui mod de concepere a calendarului liturgic, se cuvine o observație care îi subliniază și alte subtilități: calendarul arab preislamic juca un rol politic de primă importanță. Între cele douăsprezece luni lunare, patru erau „sfinte": un fel de „Răgaz al lui Dumnezeu"* (sau mai degrabă al zeilor). Era impusă „tăcerea armelor". Se instituise chiar o funcție sacerdotală, aceea de „pontif" al așa-numitului *nasy***: el avea ca prerogativă acordarea autorizațiilor de amânare a obligației de încetare a conflictului din perioada oficială pentru o altă perioadă. Acest „trafic de indulgențe", a cărui acoperire o asigura practica „uitării temporare" (*nasy*), precum și cea de-a treisprezecea lună, sunt denunțate în *Coran*:

> Mutarea*** este un adaos la necredință. Prin aceasta vin în rătăcire cei necredincioși. Ei o încuviințează într-un an și o opresc în alt an, ca să facă deopotrivă numărul (lunilor) celor sfințite de Dumnezeu și să încuviințeze ceea ce a oprit Dumnezeu (9, 37).

Procesul de instituire a moralei islamice trece printr-o perioadă de selectare și convertire a instituțiilor și valorilor preislamice, pentru a păstra din ele ceea ce poate traduce o aspirație morală, chiar cu riscul de a accepta o reformulare specifică și de a se preocupa, în acest caz, de purificarea acelor instituții și valori de urmele păgânismului.

Problema „timpului prescris" (*miqāt*) pentru diferitele obligații canonice a păstrat încă semnul acestei preocupări majore. În plus, pe măsură ce comunitățile islamice s-au văzut lipsite de posibilitatea de a-și dirija treburile economice, obsesia, explicabilă desigur, a revendicării identității a devenit mai puternică decât oricare alta. Adoptarea unui calendar liturgic a fost considerată ca o întoarcere la izvoare, într-un timp când în islamul incipient viața agricolă și în general activitățile economice nu încetaseră să utilizeze un calendar solar; dimpotrivă, suspendarea acestei „ajustări" preislamice a făcut indispensabilă întreprinderea unor cercetări speciale în această ramură a astronomiei, știință în care musulmanii aveau să aibă un aport unanim recunoscut.

---

* În text, în franceză, *Trêve de Dieu*, măsură de interzicere a războaielor feudale în timpul anumitor zile ale săptămânii, impusă în mod repetat de către consiliile ecleziastice ale Bisericii Catolice, mai ales în secolele al X-lea și al XI-lea (*cf.* Dicționarul Larousse, ed. 1966) (n. tr.).

** Uitarea temporară a conflictelor intertribale deschise, de fapt amânarea lor (n. tr.).

*** Mutarea lunii Moharrem pe luna Safar; arabii păgâni mutau de multe ori sfințenia unei luni pe altă lună, dacă nu le convenea să țină cu sfințenie vreuna din cele patru luni prescrise – *cf.* nota de subsol din varianta românească (n. tr.).

Cu toate acestea, programarea liturgică însăși a cunoscut și urmat o evoluție vecină cu paradoxul, mai ales în ceea ce privește fixarea lunii postului. Din anul 357 de la *hegira* – 969 al erei creștine – stabilirea lunilor lunare prin calcule astronomice a fost oficializată și instituită la Cairo de Jawhar. Renunțarea la ceremonia numită *ru 'ya* i-a costat uneori foarte scump pe conducătorii contemporani care au îndrăznit să nu țină cont de ea. Aceasta pentru că politica a intervenit, chiar dacă în mod disimulat, în ciuda unui acord corect și în regulă, contrasemnat de reprezentanții autorizați ai diferitelor state islamice, iar țările în care s-a aplicat sistemul calculului astronomic au fost declarate „laiciste". Adesea, când s-a putut anunța o dată bazată pe „calcul", s-au găsit martori care au adus dezmințirea și au împrăștiat zvonul falsității. Acest procedeu a fost apoi adoptat de mijloacele de informare ale altor regimuri care difuzează „mărturii bazate pe observație" care dezmint date anunțate prin calcul... Este o problemă care ascunde altele.

„*Lui Dumnezeu îi place să-i fie acceptate dispensele.*" Iată o altă problemă socială și de educație transformată în mod abuziv într-o problemă religioasă: arbitrajul între cerințele postului și cele ale vieții profesionale sau, pur și simplu, sociale.

În vreme ce meritul constă tocmai în păstrarea discreției cu privire la asceză, ca în cazul oricărui act de devoțiune, „etalarea" oboselii, a oboselii nervoase îndeosebi, este un fenomen sociologic atât de clar etichetat, încât limbajul popular a inventat adjectivul *muramḍin* – un neologism care ar însemna aproximativ „ramadanizat" – pentru a desemna starea celui care își afișează oboseala și apatia, dacă nu chiar indispoziția, în perioada postului. Or, furia este însoțită de cuvinte care trădează o pietate îndoielnică; ea este, de altfel, stigmatizată de *Coran* și de *ḥadīth* într-atât încât este clasată printre „factorii de anulare" a „purificării prin abluțiunea rituală" (*wuḍū'*) de dinaintea rugăciunii. Mai mult decât atât, textul coranic îi consideră drept aleși „pe aceia care își stăpânesc furia" (3, 128). Profetul atrage atenția celui care postește în legătură cu orice formă de mânie, fie ea și legitimă, în situația unui „atentat la onoare": „Dacă vreunul dintre voi aude că este ofensat, să-i fie de ajuns să[-și] spună: sunt în timpul postului."[37]

De altfel, chiar dacă, fără îndoială, cazurile de acest fel erau mai rare, Profetul a putut enunța într-un *ḥadīth* această teribilă afirmație:

> De la acela care nu se abține de a cădea în falsitate prin vorbă și prin fapta sa, Dumnezeu nu cere să se abțină nici de la mâncare și băutură.[38]

37. Bukhārī, *Saḥīḥ*, vol. 1, p. 324.
38. *Id.*, p. 326.

Mai mult decât atât: chiar dacă este pornit din sinceritate, consecvent și neîntinat de nici o impietate care i-ar micșora meritul, postul care afectează starea de sănătate este descurajat, ba chiar interzis. Astfel, credinciosul, ca în cazul oricărei prescripții canonice, este chemat să-și amintească faptul că „lui Dumnezeu îi place să-i fie acceptate dispensele așa cum îi place să i se îndeplinească prescripțiile".

Ruperea postului precedă, așadar, după Profet, îndeplinirea rugăciunii de seară (*maghrib*), care trebuie făcută și ea în același moment. Este, de asemenea, prescris ca ultima masă (*ṣahūr*) să fie luată cât mai târziu, către sfârșitul nopții: această masă este prezentată ca o „binecuvântare a lui Dumnezeu" la care se cuvine să nu se renunțe.[39]

Întocmai ca rugăciunea și pomana ostentative, postul ostentativ nu poate fi primit ca o îndeplinire a obligației canonice a postului prescrisă musulmanului. Dacă, asemenea rugăciunii, postul ramadanului este o întâlnire cu Creatorul, ca și dania, postul este o purificare: „Pentru orice lucru, există o curățire (*zakāt*): curățirea corpului este postul."[40]

Căci, asemenea celor două, el reprezintă un exercițiu" spiritual care nu este primit decât dacă este întreprins și continuat sub această formă. Îndată ce compromite continuitatea ființei în integritatea sa fizică și, *a fortiori*, psihică, orice exercițiu spiritual își ratează țelul, ba chiar atinge un țel opus: rugăciunea care îl epuizează pe credincios, ca și generozitatea care duce la ruinarea donatorului sau la frustrarea celor apropiați, este susceptibilă de a exclude subiectul din comunitatea celor care pot practica devoțiunea și dania; mai mult, ea poate face ca sufletul să-și piardă caritatea, datorită amărăciunii: „Cea mai bună danie este cea care nu te sărăcește. Începe cu cei pe care trebuie să-i întreții."[41]

Același lucru și despre postul care privează corpul de forțele indispensabile unei activități utile. Profetul a considerat de datoria lui să arate tuturor tovarășilor săi că își potolește setea la orele amiezii, într-o zi de ramadan. Era mai important, pentru triumful credinței islamice, ca el și tovarășii săi să poată face față, în forma lor fizică și psihică cea mai bună, încercărilor decisive pentru islam, care îi așteptau în cursul acestei călătorii și la capătul ei.[42] Și, pentru ca decizia să nu fie lăsată pe seama unei autorități oarecare, alta decât conștiința credinciosului, tradiționaliștii țin să precizeze:

> Ni se întâmpla să călătorim în tovărășia Profetului: nici cei care posteau nu au făcut niciodată un reproș celor care nu respectau postul, nici cei care nu respectau postul nu reproșau nimic celor care posteau.[43]

39. *Id.*, p. 329.
40. *Ibid.*
41. Bukhārī, *Saḥīḥ*, p. 286.
42. *Id.*, p. 333.
43. *Ibid.*

De aceea dispensa este la îndemână:

Într-o zi a venit la moschee un bărbat în culmea disperării:
— Sunt pierdut. Am greșit cu femeia mea după răsăritul soarelui.
— Ai vreo sclavă pe care o poți elibera?
— Nu.
— Bine. Ai cu ce să hrănești 60 de săraci?
— Nici asta...
Atunci, cineva aduse un sac de cereale. Profetul întrebă:
— Unde este omul care avea o problemă?
— Eu sunt...
— Îți dau eu din ce să dai pomană.
— Cuiva mai sărac decât noi? Nu există dintr-un capăt al Medinei în altul o casă mai săracă decât a noastră.
Profetul prinse a râde:
„Atunci ia asta și hrănește-ți familia!"[44]

O deschidere spirituală atât de luminoasă nu afectează în nici un fel caracterul sacru al lunii ramadan. Drept dovadă, atenția acordată de-a lungul întregii luni îndeplinirii celorlalte prescripții și respectării altor interdicții canonice. Deschiderea respectivă determină, la credincioșii din rândul oamenilor simpli, comportamente pe care nu le apreciază cei a căror pietate este mai „în cunoștință de cauză": obligațiile și interdicțiile ar fi putut fi lăsate în suspans în alte luni decât în ramadan?

Ramadanul, lună a celebrării Coranului. Un fapt rămâne mereu prezent în mintea tuturor: luna ramadan este cea în care a fost revelat *Coranul*. Încă din timpul vieții, Profetul recapitula în luna ramadan tot ceea ce-i fusese revelat. Pentru comemorarea acestui eveniment, s-a instituit practica „vegherilor": este vorba despre așa-numita *ṣalāt at-tarāwīḥ* (rugăciune întreruptă de pauze). Profetul a ținut ca această rugăciune să nu fie considerată o obligație. El a ținut, de asemenea, să recomande ca ea să rămână limitată în timp.

Este vorba despre îndeplinirea, în formele prescrise rugăciunii canonice, după ultima rugăciune, de seară (*ṣalāt al-'ishā*), a zece rugăciuni cuprinzând fiecare câte două *rak'a*, în total echivalentul numărului de *rak'a* efectuate de obicei într-o zi. Fiind indicat a se săvârși în comun, ele se îndeplinesc aproape întotdeauna într-o moschee sau un lăcaș de rugăciune. Ele oferă înainte de orice ocazia unei celebrări al cărei specific trece adesea neobservat: recapitularea, în decurs de o lună, a *Coranului* în totalitatea sa. După citirea surei *al-Fātiha* sunt recitate succesiv pasaje de lungime egală (*thumun*, „optime" din *hizb*, a șaizecea parte *ca lungime* din ansamblul textului). La sfârșitul lunii, acela care a putut asista în aceste condiții la toate recitările (*tarāwīh*) se va găsi în situația

44. *Id.*, p. 331.

privilegiată de a fi ascultat tot textul revelat. Se înțelege că realizarea acestei acțiuni comunitare necesită o cunoaștere a textului care nu este la îndemâna oricui: comunitatea se organizează împărțind calitatea de imam între toți cei care cunosc o parte a textului sau care sunt capabili, în urma unei revizuiri a părții ce le revine, să o rememoreze. Acest lucru nu este posibil decât – mai este nevoie să reamintim? – datorită faptului că la musulmani nu există persoane desemnate să îndeplinească funcțiile pe care le îndeplinește preotul și de aceea fiecare, din punctul său de vedere sau al comunității, este eligibil pentru a celebra liturghia.

Asta înseamnă „nopțile de ramadan"...

Privilegiată între aceste nopți privilegiate este *laylat al-qadr* („noaptea Hotărârii"), expresie tradusă tradițional prin „noaptea Destinului". În *Coran* se arată că este noaptea începutului Revelației, fără însă a i se fixa data. Această imprecizie este considerată ca un semn, în special de către cei care asociază alegerea datei cu „împărțirea destinelor". Lucru pe care textele nu îl precizează în nici un fel. S-a stabilit prin uzaj ca această noapte să fie celebrată în data de 27 a lunii ramadan. Celebrarea are loc în moschei, unde marchează sfârșitul întâlnirilor de veghe și lectură, și în orașe, ca preludiu al festivităților organizate cu prilejul Marii Sărbători a ruperii postului.

Pelerinajul

Ultima citată printre obligațiile canonice, însoțită întotdeauna de condiția de capacitate, prescripția pelerinajului este exemplară pentru ansamblul „doctrinei" care guvernează instituția celor cinci stâlpi. Și aceasta atât prin stilul formulării sale canonice în *Coran* și în *Sunna*, cât și prin natura ceremoniei care îl prezidează.

Sursa obligației

> Cea dintâi casă [de închinare] fu așezată pentru oameni în Bekka [Mekka] spre binecuvântarea lumii.
> În ea sunt semne răsvedite. Ea este locul lui Abraam și cine intră în ea este scutit. De la Dumnezeu [s-a statorit] un pelerinaj la acea casă pentru oamenii care sunt în stare să facă drumul (3, 90–91).

Ca și în cazul celorlalte obligații canonice, am reținut termenul de „pelerinaj" în virtutea încetățenirii lui, dar se impun unele precizări.

Cuvântul *hijj* este o formă a lui *hajj*, întâlnit mai des, și care semnifică acțiunea de-a „converge", „a merge către aceeași destinație". Or, din cele mai vechi timpuri, arabii practicau această „venire" către „Casă", către Templul de la Mecca, simbol al convergenței lor sau, mai degrabă, concretizare a acestei

convergențe. „Lunile sfinte" pe care le-am evocat în legătură cu luna ramadan culminau cu această ceremonie „federativă". Cu câteva săptămâni înainte, datorită interdicției sacre care le garanta reciproc încetarea vendetelor, diferitele triburi făceau schimburi comerciale în diferite târguri „federale", între care cel de la ʻUkāz, în apropiere de Mecca. Aici aveau loc și schimburi de idei ori schimburi artistice: întrecerile oratorice și poetice de la ʻUkāz consacrau cele mai alese opere prin afișarea lor în templul Kaaba, de unde denumirea lor de *mu'allaqāt* („suspendate"). Urma lor culturală este încă vie: cele mai bune dintre aceste „poeme suspendate" (*mu'allaqāt*) fac parte din bagajul intelectual elementar al omului arab instruit și sunt studiate în licee și colegii.

Este adevărat că unele triburi, ca adepte ale iudaismului, practicau pelerinajul la Ierusalim și că unii creștini practicau, la rândul lor, pelerinaje la alte locuri sfinte. Unul dintre acestea avea loc la Asqalan și, în legătură cu el, mulți comentatori pretind că a fost instituit din dorința de deturnare a arabilor de la pelerinajul „ecumenic" la Mecca.[45] Căci la Mecca se afla templul recunoscut de toți, venerat în mod atât de vădit unanim, încât coabitarea era acceptată chiar și de către cei care, prin definiție, nu trebuiau să accepte coabitarea, monoteiștii.

De unde o înlănțuire frapantă. Pentru a ajunge la instaurarea pelerinajului ca al cincilea „stâlp" al monoteismului reînnoit care este islamul, *Coranul* proclamă că zidirea templului Kaaba este opera lui Avraam, fondatorul monoteismului „primordial", că templul Kaaba beneficiază de un statut de sanctuar care, deși este recunoscut și de păgâni, constituie o dovadă a originii acestui templu. De unde concluzia: ceremonia unui *hajj* în jurul templului Kaaba este o datorie către Dumnezeu prin care i se restituie lui Dumnezeu templul său, purificat astfel de întinările perioadei de după Avraam care făcuseră din el un adevărat panteon. Aici se oferă prilejul verificării unei constante a discursului coranic: multitudinea destinatarilor cărora li se adresează. Avertismentul este valabil atât pentru politeiștii arabi, cât și pentru cei care împărtășeau un monoteism de complezență, făcându-se vinovați de a fi acceptat prezența icoanelor. Nu făceau excepție nici *hunafā* („monoteiști primordiali"), blamați pentru a fi împins toleranța până la asumarea unor funcții sacerdotale într-un templu invadat de idoli. În același timp, această mișcare de redresare este încurajată de omagiul care se aducea locului și instituției în care se recunoșteau cu toții.

Și în acest sens caracterul „instituțional" al prescripției canonice va fi evident: pelerinajul (*hajj*) este o celebrare care nu îl scutește pe credincios de nici o altă îndatorire, cerând chiar din partea acestuia respectarea unor condiții determinate.

45. Tahar ben Achour, *At-Taḥrīr wat-Tanwīr*, ed. cit.

Mai întâi, ca și în cazul celorlalte prescripții liturgice, este vorba despre condiții de timp, de *miqāt*. Pelerinajul canonic este cerut o singură dată în viață, dar nu poate fi îndeplinit decât la o dată determinată a calendarului liturgic:

> Peregrinajul să fie în lunile cunoscute, și cel ce și-a propus peregrinajul în ele să nu se împreune cu muiere, să nu fie cu nedreptate și să nu se certe în peregrinaj, căci binele pe care îl faceți îl cunoaște Dumnezeu. Luați-vă și merinde, însă cele mai bune merinde sunt frica lui Dumnezeu (2, 193).

Cuvântul *miqāt*, referitor la pelerinaj, își trage etimologia din *waqt*, („timp", „oră") și semnifică locurile, limitele în spațiu de la care pelerinul intră într-o stare sacră. Aceste repere spațiale depind de punctul de plecare al pelerinului.

O ceremonie simplă, dar precisă

Niyya, „intenția". Ca toate celelalte prescripții rituale, îndeplinirea pelerinajului comunitar nu este considerată valabilă decât cu condiția de a fi fost precedată de intenție, *niyya*. Ea nu are nevoie de altă condiție formală pentru a fi agreată în afara sincerității celui care o formulează. Dar, ținând cont de dificultatea acestui ritual, de prestigiul asociat lui, au fost impuse texte și coduri pe cât de numeroase, pe atât de complicate.

Un element esențial al acestor indicații și sfaturi este să nu rămână literă moartă condiția de capacitate. Efectuarea unei călătorii care poate fi foarte îndelungată și foarte costisitoare constituie o obligație numai pentru cei și cele care dispun de mijloacele materiale și fizice necesare. Totul este astfel conceput încât pelerinul să se asigure că nu va leza pe nimeni prin luarea acestei hotărâri pioase: nu numai că nu trebuie să contracteze datorii în vederea efectuării călătoriei, dar nici nu trebuie să lase datorii neplătite la plecare. Mai ales, ca toate obligațiile rituale, pelerinajul nu trebuie să aducă vreun prejudiciu familiei credinciosului: pelerinajul este nul și neavenit dacă credinciosul își lasă familia fără resurse sau neîngrijită.

Se înțelege în cât de mare măsură sunt contrare spiritului acestei instituții exemplele, numeroase de fapt, de pelerinaj îndeplinit cu prețul unor împrumuturi sau care are drept consecință neglijarea intereselor familiale. Viața modernă, deși a permis nuanțarea interdicțiilor originare, a oferit în schimb exegeților alte subiecte de reflecție. Penuria financiară, de exemplu, resimțită în diverse state islamice, a creat serioase probleme conducătorilor lor: controlul schimburilor valutare trebuia să țină cont de faptul că un candidat la pelerinaj nu putea să se acomodeze cu reglementări calchiate după alocațiile anuale pentru voiaje turistice. Perioada înscrierilor pe „liste" ale pelerinilor legal autorizați este bogată în demersuri, în solicitări și... în rumori.

Iḥrām, „sacralizarea". Sensul etimologic al acestui cuvânt este acela de „a face să treacă în starea de *ḥarām*", de „sacralizare". Acest lucru l-am mai întâlnit în cazul rugăciunii rituale, al „oficierii" religioase, când credinciosul își este sieși propriul „oficiant" sau „celebrant". Odată cu preamărirea lui Dumnezeu prin formula *Allāhu akbar*, credinciosul intră într-o stare de sacralizare, căreia îi pune capăt prin „salutul" final (*as-salāmu 'alaykum*) care îl readuce în contact cu lumea și semenii săi.

Credinciosul care decide să meargă în pelerinaj acționează exact ca și când ar fi pentru sine propriul „preot", în ciuda faptului că, la fel ca pentru rugăciunea rituală ori pentru post, termenele la care trebuie îndeplinite „devoțiunile" în vederea acceptării lor sunt fixate în Scripturi, ceea ce face să existe un adevărat „concurs" de credincioși oficianți în același timp și în același loc. Toate ritualurile pelerinajului se îndeplinesc într-un teritoriu determinat. Ele încep cu sacralizarea inaugurală. Ea constă în îmbrăcarea veșmintelor – două piese din stofă, necusute, și sandale, la rândul lor fără cusături – care trebuie purtate pe toată durata ceremoniilor, începând cu momentul în care credinciosul se găsește la o anumită distanță de Mecca.[46]

S-a vorbit adesea despre faptul că majoritatea ritualurilor pelerinajului la Mecca provin din rituri arabe, panarabe sau interarabe, „islamizate": credinciosul musulman nu vede neapărat în asta o atingere la adresa originii divine a religiei sale. Fără să neglijeze faptul că primul destinatar al mesajului său, din punct de vedere cronologic, este această comunitate, *Coranul* i-a adus o perfecționare etică bazată pe meditația metafizică. Există o evidentă omologie între chemarea divină la a medita asupra acestor legi ale dinamicii sociale, pe de o parte și, pe de altă parte, îndemnul de a observa legile fiziologice care prezidează „insuflarea" vieții omului, crearea lui pornind de la acel „strop de apă".

După cum este de meditat asupra acestei „instituții" benefice și a faptului că oamenii au fost „înclinați" să o accepte – ca pe oricare altă punere la punct în ordinea naturală –, căci ambele aspecte sunt semnificative cu privire la Providența care veghează la menținerea creației. De aceea pelerinajul nu se referă doar la mesajele profeților înscriși în tradiția Cărților, ci și la o altă tradiție în care sunt incluși toți „înțelepții" (*ḥukamā'*, plural de *ḥakīm*) evocați în *Coran*, deși ei nu pot fi legați de linia de descendență a oamenilor Cărții.

---

46. Această distanță variază în funcție de direcția de sosire: dacă se vine dinspre nord-est, ea este de 80 km (*Dhat 'Irq*); de 250 km (*Dhat Hulayfa*) dacă se vine dinspre nord; de 180 km (*Juhfa*) dacă se vine dinspre est; și de 60 km dacă se vine dinspre sud-est. Cei care vin în Arabia Saudită cu vaporul, pe Marea Roșie, își pun veșmintele atunci când ating paralela ce corespunde unuia din *miqāt*, iar călătorii cu avionul într-un moment oarecare al călătoriei, uneori, pentru a nu fi luați prin surprindere, chiar la îmbarcare, pe aeroportul de unde pleacă.

Tot astfel, în privința noțiunii de *harām*, recunoașterea de către o comunitate sau mai multe a unei sacralități de natură să-i asigure supraviețuirea nu este un fapt întâmplător. Ea este semnul unei voințe divine. Și, ca toate manifestările voinței divine, este, pentru oameni, un prilej de punere la încercare. Oamenii „de credință slabă“ refuză să se încreadă în Dumnezeu și, prin urmare, Dumnezeu nu-i ajută să priceapă semnele acestei sacralități. Astfel, ei o încalcă și își atrag asupra lor mânia divină.

Tawāf, „circumambulațiunea“. Acest nume semnifică „acțiunea de a se învârti în jurul unui obiect sau loc considerat centru de referință“, concentricitate ce era resimțită ca o marcă a considerației, deci a acceptării condiției de „satelit“. Pelerinul este obligat să îndeplinească un *tawāf* constând în înconjurarea de șapte ori a *Ka ʿabei*, salutând de departe sau de aproape „colțurile“ (*arkan*) construcției în formă de cub și, în special, colțul în care se găsește încastrată Piatra neagră, care, încă înainte de Revelație, reprezenta un semn principal al sacralității templului, obiect comun de cult pentru toate triburile. Instaurarea pelerinajului comunitar ca prescripție canonică a islamului a făcut ca ea să fie inclusă în același ritual de venerație cu templul Kaaba, deși nu este menționată în *Coran*.

Cele șapte înconjurări sunt prilej de meditație și rugăciune, gesturi neprescrise formal în Scripturi. Cu toate acestea, au fost compuse texte pentru rugăciune, pe care pelerinii le recită sau le repetă după o persoană calificată sau, cel mai adesea, un ghid de profesie, așa-numitul *mutawwif* (care, în mod curent, asigură cazarea și masa pe toată durata sejurului). La sfârșitul celei de-a șaptea înconjurări, se îndeplinește o rugăciune ce cuprinde două *rakʿa* înspre *maqām Ibrahim* – oprirea dinaintea locului lui Avraam –, restauratorul templului Kaaba. Această rugăciune este urmată de vizitarea izvorului Zamzam, descoperit de micul Ismail, abandonat împreună cu mama lui în deșert.

Saʾy, „deambulațiunea“. Pelerinul se gândește la Ismail și la Agar atunci când își îndeplinește obligațiile rituale parcurgând de șapte ori distanța între aș-Ṣafa și el-Murwa, doi munți situați la o distanța de 394 de metri unul față de altul, între care a avut loc preumblarea disperată a mamei și copilului abandonați.

Așa se spune în manualele de religie. *Coranul* nu dă această origine ritului, atunci când îl evocă:

> Și Safa și Merwah sunt locuri sfinte ale lui
> Dumnezeu și cel care peregrinează la casa Sa
> sau o cercetează nu păcătuiește dacă merge împrejurul lor (2, 153).

Dacă practica parcurgerii distanței dintre cei doi munți este prezentată ca o toleranță este pentru că ea reproduce o practică de devoțiune preislamică dedicată celor două divinități tutelare ale acestor locuri, Asāf și Nā'ila. Numai faptul că aceste două locuri sunt stabilite (sau restabilite) ca făcând parte dintre *sha'āir* (plural de *sha'īra*, „emblemă", „semn de recunoaștere" a lui Dumnezeu) face această practică licită.

Iată câteva aspecte în sprijinul ideii că în prescripțiile canonice ale pelerinajului (*hajj*) există trimiteri la practicile culturale arabe cărora li se recunoaște un nou statut: li se cere adepților noii religii să nu se lase impresionați negativ de faptul că ele au asemenea antecedente.

Wuqūf, „oprirea pe muntele Arafat". Oricare ar fi modalitatea în care pelerinul își organizează timpul până în cea de-a șaptea zi a lunii *dhū-l-hijja*, în data de 8 el trebuie să fie cuprins de starea de *ihrām*, „sacralizare", și să fi îndeplinit în acea zi, cel mai târziu, cele două obligații constând în *tawāf* și *sa'y*, menționate mai sus. Căci în această zi el este chemat la *tarwiya*, „reflectare" asupra etapei esențiale a pelerinajului, oprirea pe „muntele" Arafat, în timpul zilei de 9 *dhū-l-hijja*, până la apusul soarelui.

De fapt, Arafat este o câmpie situată la 19 km de Mecca, ce se învecinează parțial cu perimetrul sacru. Punctul culminant al acestei zile, care este *ziua* pelerinajului, sunt momentele care precedă asfințitul soarelui. De aceea, *in extremis*, și invocând iertarea divină, se poate ajunge în acest loc chiar în momentul respectiv. Ziua trebuie să fi fost petrecută în totalitate sau în parte în aceste locuri și să fi fost consacrată unei meditații individuale, deși petrecute într-o adunare deosebit de numeroasă, căci numărul pelerinilor a ajuns să se apropie în ultimii ani de două milioane. Se poate imagina intensitatea emoției trăite în ultimele minute de dinaintea asfințitului soarelui.

Apoi este dat semnalul de „împrăștiere" care pare să simbolizeze întoarcerea progresivă la viața obișnuită.

Ifāḍa, „împrăștierea". Cei care au efectuat „oprirea" se grăbesc să părăsească câmpia Arafat pentru a nu prelungi contactul cu sacrul, care nu poate dura mai mult decât timpul ritual hărăzit acestei ceremonii:

> Atunci grăbiți de unde grăbesc oamenii și
> cereți iertare de la Dumnezeu (2, 195).

Acest îndemn este semnificativ pentru următorul aspect: reinstituirea pe care o face islamul este însoțită de o epurare intransigentă de gesturile de încălcare a monoteismului și de semnele clericalismului până într-atât încât ele

par să fie asimilate unele altora. Versetul referitor la „împrăștiere“ constituie o dovadă în acest sens. În el este interpelat însuși Profetul. El este de fapt un membru al clanului Quraysh, deci, *a fortiori*, un *himș*, un membru al grupului de familii din Mecca titulare ale „monopolurilor pontificale“. El s-ar fi putut lăsa tentat de ideea de păstrare pentru ai săi a vechiului privilegiu „pontifical“ al familiei sale [însărcinată cu distribuirea apei izvorului Zamzam (*siqāya*)], acela de a nu proceda la *ifāda* pentru a nu-și „coborî rangul“ acceptând să părăsească teritoriul sacru. Or, el înțelege să confirme cu acest prilej principiul canonic de refuz al oricăror privilegii clericale, principiu pe care fusese deja însărcinat să-l comunice membrilor clanului Quraysh:

> Poate puneți voi adăparea peregrinului și cercetarea templelor celor sfinte pe o treaptă cu cel ce crede în Dumnezeu și în ziua de apoi și se luptă pe drumul lui Dumnezeu? Ei nu sunt deopotrivă înaintea lui Dumnezeu, și Dumnezeu nu ocârmuiește poporul nelegiuiților (9, 19).

Nahr, „imolația“. Cea de-a treia zi rituală este pentru pelerin *yawm an-nahr*, „ziua imolației“. În această zi, toți musulmanii sărbătoresc *'Id al-idhā*, „Sărbătoarea Sacrificiului“, numită în Maghreb *al-'Id al-Kabir* sau „Marea Sărbătoare“, spre a o deosebi de *al-'Id aș-Șaghīr*, „Mica Sărbătoare“.[47] Însă jertfa adusă de pelerin nu are același sens cu jetfirea berbecului îndeplinită de ceilalți musulmani. Pelerinul este de fapt scutit de gestul de sacrificare propriu-zis; în schimb, el este chemat să participe la un ritual de sacrificare de natură să îi răscumpere eventualele neglijențe comise în timpul pelerinajului: ca și celelalte *kaffāra* („penitențe“), acest sacrificiu poate fi compensat printr-un altul în caz de incapacitate: trei zile de post în timpul pelerinajului și șapte la întoarcere. Rezultă că această formă de penitență este ea însăși înlocuită cu altele în cazul imposibilității de a posti...

Există o problemă de adaptare: dornici să îndeplinească ritualul în întregime, mulți pelerini refuză să accepte dispensa pe care le-o acordă textele. Ei înțeleg așadar să aducă fiecare jertfa lui (*badīna*), fără a ține cont de posibilitatea de a găsi pe cineva dornic să le „primească“ ofranda, când, în mod evident, într-o astfel de perioadă oferta depășește cu mult cererea, în mod paradoxal, refuzul unei *aggiornamento* impus nu numai de logică, ci și de o pietate bine înțeleasă își găsește justificarea într-o referință coranică înțeleasă într-un mod ciudat:

> Nicicând nu ajung la Dumnezeu cărnurile și sângiurile lor [jertfelor], însă ajunge la El cuvioșia de la voi (22, 38).

---

47. Sărbătoare care marchează sfârșitul postului.

Pentru a acoperi risipa reprezentată de jertfirea atâtor animale, autoritățile religioase au decis crearea unui complex de recuperare care utilizează carnea și pieile, care altfel s-ar pierde, produsele obținute fiind apoi distribuite populațiilor nevoiașe.

Ramy al-jimār, „aruncarea pietrelor“. Ultimele trei zile ale pelerinajului sunt consacrate unui ritual mult comentat, deși nu figurează în *Coran*. Este vorba de a trece, timp de trei zile, prin apropierea a trei pietre, considerate sacre în preislam, situate la Mina, localitate între Arafat și Mecca (loc în care, în perioada preislamică, se aflase un târg, unde pelerinii se odihneau), și de a azvârli șapte pietricele în direcția fiecăreia dintre ele. Acest ritual este denumit în limbajul popular *rajm*, „lapidare“, și uneori este folosită chiar formula explicită *rajm ash-shayṭān* („aruncarea cu pietre în Satan“). De fapt, este vorba de un ritual a cărui origine este revelatoare pentru sensul filozofic al pelerinajului.

Aceste pietre erau considerate în preislam divinități. Pelerinii politeiști aruncau un număr anume de pietricele în direcția lor, în semn de venerație. Islamizarea constă aici în epurarea intenției și, ca în cazul celorlalte ritualuri, în a face ca gesturile să contribuie la preamărirea Dumnezeului unic și la luarea deciziei de a întoarce spatele lui Satan…

'Umra, „pelerinajul ritual necomunitar“. În afara pelerinajului comunitar, care nu poate fi făcut decât în anumite luni, musulmanul poate, și chiar trebuie, potrivit unor școli, să facă un pelerinaj individual care comportă înconjurarea templului Kaaba și deambulația între aș-Șafa și el-Marwa, însă nu și oprirea pe muntele Arafat. Cei care participă la pelerinajul comunitar pot să-și includă în program și o *'umra*. Pentru aceasta ei trebuie să meargă până la un *miqāt* dintre cele mai apropiate, unde se sacralizează ca pentru un pelerinaj comunitar. Mai este nevoie să subliniem paralelismul dintre, pe de o parte, coexistența unui pelerinaj comunitar (*hajj*) cu pelerinajul individual (*'umra*) și, pe de altă parte, coexistența rugăciunilor impuse, ritualurilor (*șalāt wājiba*) și rugăciunilor voluntare (*șalāt nāfila*), sau coexistența postului obligatoriu și postului voluntar?

Ziyāra „pelerinajul neritual“. Prin acest termen se înțeleg toate celelalte forme de vizitare a locurilor comemorative. Aceste vizite nu sunt obligatorii și nu se desfășoară conform unui ritual prestabilit. Este cazul vizitei la mormântul Profetului (*ziyārat an-nabī*), căci, după cum s-a remarcat, pelerinajele rituale, comunitare sau individuale, nu impun niciodată o practică legată de mormântul său.

Și pe bună dreptate: ritualul se desfășoară la sute de kilometri de Medina, unde se află mormântul. Vizitarea lui este o vizită de prietenie, ceea ce confirmă formularea *hadīth*-ului care o evocă: „Oricine îndeplinește pelerinajul și nu mă vizitează îmi face dovada indiferenței lui."

Relația pe care astfel de cuvinte o instituie între Profet și credincioși se regăsește în statutul acordat celebrării nașterii lui. Sărbătoarea numită *Mawlid*, a „Nașterii", îmbracă, în funcție de loc, forme diverse, dar întotdeauna marcate de o ambianță care conferă un colorit familial manifestării unei pietăți cu toate acestea profunde.

De asemenea, sunt lăsate la libera alegere vizitele la unul sau altul dintre mormintele venerate, în funcție de predilecții. Se înțelege că șiiții preferă pelerinajul la mormântul lui Ali (la Kufa, în Irak) și al lui Hussein, fiul său asasinat la Kerballah. Comemorarea acestui asasinat coincide cu *'ashūrā* a zecea zi a lunii *muḥarram*, prima lună a anului, la distanță de exact o lună față de pelerinajul comunitar. Numeroși șiiți de toate originile participă, imediat după *hajj*, la un pelerinaj la aceste locuri atât de evocatoare pentru ei. Comemorările funebre organizate cu aceste ocazii în locurile respective mai dau și astăzi naștere unor manifestări foarte spectaculoase de penitență. Însă discursul ortodox ține să se delimiteze de orice altă vizită pioasă, din grija de a evita orice formă de „asociere". Iată *hadīth*-ul invocat:

> Nu este permis să-ți faci bagajele decât pentru trei destinații: templul sacru [Mecca], templul îndepărtat [Ierusalim] și moscheea mea pe care iat-o! [Medina].

Hanbaliții merg și mai departe: actuala dinastie saudită, care se reclamă adeptă a acestei școli, a mers până la distrugerea mausoleelor construite în cinstea părinților Profetului, astfel încât se mai întâmplă să vezi poliția saudită facându-și datoria de a împiedica pelerinii șiiți să săvârșească pe mormintele respective gesturi de pietate, considerate de către autorități ca intempestive.

RELIGIE ȘI SOCIETATE

Lucrările de *fiqh* („știința înțelegerii") comportă în mod tradițional, în afara dezvoltărilor special consacrate dogmei (*'aqā'id*, „credință", plural de *'aqīda*) și riturilor (*'ibādāt*, „gesturi de adorație"), și alte dezvoltări special consacrate „tranzacțiilor" (*mu 'āmālat*) care codifică relațiile interumane.

Coranul și *Sunna* au legat întotdeauna agrearea credinței și a gesturilor de adorație de îndeplinirea îndatoririlor credinciosului față de aproapele său. Printr-o consecință logică a statutului Scripturilor în religia musulmană, cunoașterea acestor îndatoriri își are izvorul în *Coran*, transcriere integrală a Cuvântului revelat.

Importanța istoriei

Singurul miracol de care se prevalează islamul este pogorârea cuvântului divin, prezent de la Revelație, într-o carte. *Coranul* nu este numai o relatare de fapte sau cuvinte inspirate, ci transcrierea Cuvântului revelat.

Revelația fiind „pogorâtă“ (*tanzīl*) într-o anumită eșalonare (*tartīl*) care s-a împletit cu evoluția unei vieți omenești, aceea a Profetului, și cu evoluția unei comunități, rezultă o „difuziune înstelată“ (*tanjīm*) a noțiunilor și temelor în cuprinsul textului sacru. Pe de altă parte, rezultă o constantă punere în legătură a Cuvântului divin cu episoade ale vieții umane – pe care el fie că le comentează, fie că le ia ca punct de plecare pentru enunțarea unor norme. Juxtapunerea acestor caracteristici a avut și are consecințe imense. Ele nu merg toate în același sens. După cum am semnalat deseori, predicația coranică a fost precisă în privința inutilității, ba chiar a nocivității intervenției unei medieri în transmiterea și chiar în conservarea textelor de revelație divină.

Accesibilă chiar în forma în care a fost revelată, Cartea este destinată călăuzirii celui care o citește. Pornind de la aceasta, au fost adoptate cel puțin două moduri de receptare a mesajului: unul constă în a crede că fiecare dintre componentele sale, eventual izolat de context, constituie o injuncție imediată, imperativă, fiindcă este divină, celălalt, în a crede că prezența celorlalte componente, și ele divine, este parte integrantă din mesaj și în a impune să nu fie neglijată nici una pentru înțelegerea doctrinelor și aplicarea preceptelor. *Coranul*, de mai multe ori, invită la această lectură, totală și nu totalitară, denunțându-i pe aceia care propovăduiesc o parte din înțelesul Cuvântului divin și ocultează altă parte (2, 85), în aceeași măsură în care invită la o lectură „activă“, după modelul celei pe care o poruncește Sfântului Ioan Botezătorul, a cărui menire profetică începe astfel: „Ioan, primește scriptura întru putere“ (19, 13).

Societatea musulmană, atâta vreme cât s-a simțit răspunzătoare față de propriul destin și a măsurat impactul pe care l-a avut asupra ei lectura Cărții, a făcut din această experiență o exegeză enciclopedică. Pentru a nu mai aminti bine-cunoscutele exemple ale lui Averroes și Avicenna și ale emulilor lor, menționăm o figură și mai emblematică, din punct de vedere profesional, a acestui enciclopedism: Ibn an-Nadīm, supranumit el-Warraq, „Papetarul“, librar din Bagdad, autor al unui *Fihrist* („Index“), prima tentativă de clasificare universală pentru uzul bibliografilor. Asta se petrecea în secolul al X-lea al erei creștine.

Când, mai târziu, circumstanțele istorice au făcut ca această societate arabo-musulmană să nu se mai simtă răspunzătoare de conducerea propriilor sale chestiuni, nu numai că și-a retras orice pretenție la acest fel de exegeză a *Coranului*, ci, lucru și mai grav, a lăsat să fie uitată exegeza deja realizată.

În materie de interpretare a Legii, de jurisprudență (*fiqh*) în special, ea nu a reținut decât „litera" pe care mari înaintași precum Mālik și Abu Hanīfa o extrăseseră prin efortul lor dintr-o carte considerată metodă de gândire. Este ca și când noi am reține ca atare din *Enciclopedia Luminilor* tehnologiile sau chiar doctrinele, juridice sau de altă natură, care descriu cât se poate de bine situația din momentul în care a fost alcătuită enciclopedia, dar care nu pot fi aplicate fără o adaptare la lumea secolului XX.

În fapt, această atitudine, care a marcat ansamblul societății musulmane, este opera unei „clericaturi" (mai degrabă decât a unui cler), în principiu independentă de autoritățile civile și militare. Recunoscând stăpânilor și reprezentanților suveranității – acesta este sensul exact al cuvântului *ṣultān* – libertatea de mișcare în materie de *siyāsa* („poliție", în sensul pe care Vechiul Regim din Franța îl dădea acestui cuvânt), acei *'ulamā'* și *fuqahā'* nu făceau decât să-și delimiteze mai lesne un „domeniu rezervat", acela al *shari'a*, despre care poate oferi o idee preponderența „ofițerilor" în diferite etape ale evoluției fostei monarhii franceze.

Această situație a marcat în mod diferit raporturile între puterile politice. Dar, mai cu seamă, după părerea noastră, a contribuit la înflorirea unei literaturi juridico-religioase relativ indiferente față de consecințele demersurilor sale inductive și deductive. O situație căreia i se substituie din când în când, fără să existe de fapt o ruptură reală, momentele în care teama sau ambiția îi determinau pe *'ulamā'* și *fuqahā'* să aducă servicii sau deservicii, prin gesturi de binecuvântare sau anatemizare, oamenilor politici aflați la putere sau disidenților.

Istoria lumii musulmane, sau a celei mai mari părți a ariei geografice în care s-a dezvoltat islamul, a contribuit fără îndoială la radicalizarea acestei dihotomii între politic și juridic. Perioada otomană[48] a fost propice acestei evoluții, datorită în special originii alogene a oamenilor politici, care îi obliga să facă cele mai largi concesii în acest sens. Mai târziu, dominația colonială sau cripto-colonială a favorizat și ea, paradoxal, această situație. Colonizarea a stopat de fapt în mod clar unele reforme începute și a favorizat menținerea structurilor și aberațiilor pe cale de dispariție; acest lucru s-a întâmplat din motive evidente de solidaritate pentru păstrarea identității în fața expansiunii străine. În schimb, printr-o altă formă de paradox, „sistemul" a fost zdruncinat tocmai prin mișcările anticolonialiste și în cadrul formațiunilor guvernamentale pe care aceste mișcări le-au plasat la conducerea țărilor musulmane devenite independente. Având o atitudine favorabilă „uniunilor sfinte" de eliberare și fiind atașați ideii unei legitimități patriotice, conducătorii acestor mișcări au făcut să fie acceptată o nouă concepție în privința raporturilor dintre *siyāsa* și *shari'a*.

---

48. Din acest punct de vedere, perioada mamelucilor în Egipt și *a fortiori* istoria modernă a țărilor din Maghreb nu se deosebesc de această perioadă.

Imediat după cucerirea independenței, această concepție a și fost parțial pusă în aplicare. Rezistența a fost timidă, sau lesne reprimată, datorită încrederii manifestate în eficiența unor modele de dezvoltare asociate concepției respective, indiferent de deosebirile sau chiar opozițiile dintre acele modele. Eșecul acestor „decenii de dezvoltare“, agravat în mod brutal de criza mondială și conjugat cu prăbușirea ideologiei comuniste, a produs o breșă prin care s-au strecurat curentele spiritualiste, fie ele autentice sau nu.

Dezbaterile actuale se situează în acest context și au acest fundal politic. Fenomenele observabile în țările musulmane nu sunt decât avatarurile unei evoluții care privește toate comunitățile religioase. Acest adevăr nu trebuie să ne facă să uităm însă dimensiunea tragică pe care o capătă aceste manifestări în societățile slăbite de o istorie deosebit de vitregă.

Cartea și numai Cartea…, dar toată Cartea

Totuși, dacă avem în vedere principiile sale, islamul pare mai degrabă bine înarmat pentru a rezista unei asemenea derive către religiozitate. Chiar în paginile *Coranului* se găsesc din belșug avertismente, indignate sau ironice, împotriva devoțiunii dictate de teamă sau concupiscență. Este condamnată nu numai ardoarea credinței din momentele de cumpănă, uitată însă imediat ce pericolul a trecut:

> Și dacă-l ajunge pe om vreun rău, Ne cheamă el; apoi, dacă-i dăruim îndurare, zice el: „Mi s-a dat pe seama științei!“ (39, 50),

ci sunt condamnați și tăgăduitorii care nu rezistă în fața disperării:

> Este unul dintre oamenii care îi servesc lui Dumnezeu pe margine. Și dacă-l ajunge un bine rămâne el acolo, iar dacă-l ajunge o ispită întoarce el fața sa (22,11).

Aceasta nu vrea să însemne că practica ar fi incompatibilă cu credința, ci tocmai că ea este o manifestare a credinței și nu valorează nici mai mult, nici mai puțin decât valorează credința care stă la baza ei.

În morala *Coranului*, totul este supus acestei considerații: scurta trecere pe care o reprezintă viața omului, ca și îndelungata istorie a Universului sunt menite să pună la încercare credința ființei umane. În scopul acestei puneri la încercare se lasă observate orice creație și orice eveniment care au loc în Univers. *A fortiori*, dacă în viața omului își fac loc deopotrivă succesul și eșecul este pentru a-i pune la încercare credința. Dacă într-adevăr astfel de răsturnări de situație modifică starea personală a omului și, încă și mai mult, poate chiar pozițiile indivizilor unii în raport cu alții nu este decât o nouă ocazie de punere la încercare a credinței atât pentru cei care triumfă, cât și pentru învinși.

Despre situarea la același nivel a bogaților și săracilor. Bogăția și sărăcia nu sunt semne nici ale privilegierii, nici ale dizgrației divine. Prin ele însele, aceste situații nu îl situează pe om nici mai aproape, nici mai departe de grația divină:

> El este acela care v-a pus ca urmași pe pământ și a ridicat treptat pe unii din voi asupra altora, ca să vă ispitească întru ce v-a dat (6, 165).

Sau:

> Iar ce-l privește pe om dacă-l ispitește Domnul său și-l cinstește și se-ndură de el,
> zice el: „Domnul meu mă cinstește."
> Și dacă-l ispitește și-i măsoară înzestrarea,
> zice el: „Domnul meu mă disprețuiește."
> Ba nu… (89, 14–18).

Este cunoscut faptul că bogăția atrage după sine și îndatoriri. A arăta că și sărăcia atrage după ea anumite îndatoriri este o chestiune de subtilitate, dar și mai subtil este a da o asemenea amploare îndatoririlor bogaților și săracilor, încât și unii, și alții să poată aspira la dobândirea grației divine.

În mod semnificativ, așadar, porunca dată bogatului este să cheltuie din ceea ce i-a dat Dumnezeu. Nu numai că averea personală este un dar de la Dumnezeu, ci, mai mult decât atât, porunca lui Dumnezeu cu privire la ceea ce el a binevoit să acorde nu se limitează la simpla parte care se recomandă a fi dată nevoiașilor. Ea se extinde la ansamblul cheltuielilor și, astfel, inclusiv la ceea ce credinciosul cheltuie pentru ajutorarea alor săi și chiar a lui însuși. În aceeași măsură în care un credincios dornic să facă pelerinajul nu trebuie să-i lase pe ai săi strâmtorați financiar, tot așa cum celui care postește cu prea mult zel îi sunt reamintite drepturile pe care soția le are asupra lui, tot astfel generozitatea nu este plăcută lui Dumnezeu dacă presupune privarea celor apropiați sau chiar risipa susceptibilă de a-l transforma pe donator într-o povară pentru societate.

Dincolo de satisfacțiile pe care le aduce caritatea, este avută în vedere o adevărată igienă a vieții:

> Făptuiește întru viața cealaltă, ca și când ar fi să mori mâine și făptuiește pentru această viață ca și când ar fi să trăiești veșnic.

Astfel nu numai săracul este prezentat ca putând avea sentimente pioase: săracul invidios, săracul care nu-și consideră sărăcia ca pe o punere la încercare nu are merite, ceea ce nu înseamnă că dispare îndatorirea de solidaritate față de el, ca sărac. Asta înseamnă a te întreba dacă omul este prevenit în legătură cu toate formele tentației, atât acelea care se ascund în beția de a da, cât și cele care ne pândesc în beția sărăciei.

De la datoria de a învăța pentru sine la datoria de a-i învăța pe alții. Repartizarea cunoașterii printre oameni este și ea obiectul unei acțiuni vigilente, deoarece poate aluneca lesne spre fetișism și, tocmai de aceea, constituie o ocazie pentru punerea la încercare a aptitudinilor omului de a dispune de harurile cu care Dumnezeu l-a înzestrat. Omului i se spune de altfel: „Nu uita partea ta în această lume", după cum i se spune deseori să nu piardă nici o ocazie de a cunoaște sau a-și îmbogăți cunoștințele. Dar cunoașterea nu este dată pentru a fi păstrată cu zgârcenie numai pentru sine. Aceasta este atitudinea falșilor propovăduitori, a acelora care au făcut din cărțile sfinte „mici bucăți de hârtie" pe care le arată primind în schimb câteva biete monede sunătoare sau putere. Celui care știe să scrie i se cere să scrie:

> Scriitorul să nu scrie altfel decât numai cum l-a învățat Dumnezeu (2, 282).

Căutarea cunoașterii, chiar cu prețul unor călătorii în ținuturi îndepărtate: „Mergi și caută știința în China, dacă trebuie" este întotdeauna o faptă pe placul lui Dumnezeu, căci „cunoașterea, chiar dacă începe fără a-l avea ca obiect pe Dumnezeu, tot la Dumnezeu ajunge". În legătură cu cei care pot dobândi cunoașterea, nu există o exclusivitate fondată pe credință: astfel, lumea întreagă cunoaște și recunoaște contribuția uriașă a civilizației musulmane la culegerea și traducerea operelor unor civilizații care au precedat-o – fie ele persană, indiană sau greacă – ale căror credințe religioase nu le împărtășea prin definiție. Această deschidere către trecut se combină cu una către prezent: culegătorii și traducătorii care au primit simbrie și onoruri pentru a îndeplini această sarcină nu au fost întotdeauna musulmani. Iar această atitudine, prezentată adesea ca unul dintre semnele de rafinament la care au ajuns dinastia abbasidă de la Bagdad sau cea omeiadă de la Cordoba, nu este altceva decât o simplă aplicare a învățăturilor deja propovăduite de către islamul încă tânăr, aflat în faza sa frustă, primitivă. Profetul cerea ca preț de răscumpărare de la unii dintre prizonierii necredincioși... să dea lecții musulmanilor mai tineri sau mai puțin tineri.

Iată de ce „cerneala cărturarilor este mai sfântă decât sângele martirului", afirmație care, rostită de Profet, nu este una oarecare. Mai este nevoie, după toate acestea, să precizăm importanța oricărei forme de educație? Ea este *obligatorie*: „Strădania de a cunoaște constituie o obligație pentru orice musulman și *orice musulmană*." Cuvântul folosit aici (*farīḍa*) este chiar acela care desemnează „stâlpii islamului".

Religie și politică

De la drepturile omului... Coranul cuprinde în textul său injuncții juridice care precizează comportamentul care trebuie adoptat în anumite situații politice și sociale. Aceste injuncții[49] se găsesc incluse în aproximativ două sute de versete. Ele se referă în cea mai mare măsură la „statutul personal" și la câteva „dispoziții penale". Această situație a dus la ideea că totul a fost reglementat prin Carte și că, în consecință, din punctul de vedere al islamului, în opera de legislație, și chiar în cea administrativă, nu numai că ar trebui să se caute în *Coran* preceptele cărora musulmanii să li se conformeze, dar și să se refuze a se lua în calcul situații pe care *Coranul* nu le-a prevăzut în mod expres.

Dar, oricât de numeroase ar fi ele, prescripțiile coranice nu au fost niciodată prezentate, nici chiar de către *Coran*, ca niște reglementări de detaliu care ar dispensa individul sau colectivitatea de efortul și responsabilitatea pe care le incumbă edificarea unei construcții juridice. Chiar și acolo unde par să epuizeze minuțiozitatea inerentă reglementărilor, ele depășesc cazul în sine pentru a constitui o normă. De aceea, ele dau domeniului la care se referă o valoare de paradigmă. În plus, nu sunt niciodată separate sau separabile în textul coranic de un context moral explicitat în versete învecinate, versete care, la rândul lor, se pot clarifica printr-o lectură de ansamblu a Cărții. A le separa de context înseamnă a reedita greșeala comisă de alți destinatari ai revelațiilor divine, care au reținut doar o parte din autoritatea prescripțiilor respective, ascunzând cealaltă parte. *Coranul* îl avertizează în mod explicit pe musulman cu privire la această fragmentare, amintindu-i:

> Vom trimite pedeapsă asupra lor precum am trimis asupra celor ce au împărțit, au făcut *Coranul* bucăți (15, 90–91).

Coranul amintește că acțiunea care, inspirată de caritate – în dublu sens de dragoste față de Dumnezeu și față de aproape –, depășește simpla obligație sau dreptul în sensul strict este cea mai meritorie. Pentru o comunitate, faptul de a concepe și de a stabili reguli prin care se întărește și rafinează aparatul juridic, îmbogățindu-l cu ceea ce până în momentul respectiv a ținut de simpla conduită morală, este nu numai legitim, ci și meritoriu. Se poate da ca exemplu analiza pe care o face gândirea musulmană în domeniile civil și penal. Iată cum se înlănțuie ideile într-un text coranic extras dintr-unul din capitolele care abordează această temă:

> Și dacă pedepsiți, apoi să pedepsiți în același fel cum vi s-a făcut răul, iar dacă răbdați, e mai bine pentru cei ce rabdă.
> Și tu rabdă, și răbdarea ta vine de la Dumnezeu... (16, 127–128).

---

49. Numărul lor este evaluat în mod diferit, căci calculele pot, după caz, să includă sau să excludă temele evocate cu diferite ocazii.

Este oare posibil ca lectura acestui text să nu facă evidentă prioritatea acordată interdicției de a face din exercitarea unui drept un prilej de răzbunare, să nu sublinieze îndatorirea față de Dumnezeu de a alege mai degrabă calea iertării? O societate care ar institui ca regulă juridică aceste îndemnuri la răbdare și generozitate nu i-ar putea displăcea lui Dumnezeu și nici celor care se pun în slujba lui.

Rămân cazurile în care societatea l-ar constrânge pe credincios la acte contrare prescripțiilor religiei sale. Pe de o parte, având în vedere cazul de forță majoră, credinciosul este absolvit în astfel de situații de orice responsabilitate personală. S-a vorbit despre suveranul unei monarhii parlamentare care și-a făcut probleme de conștiință în legătură cu promulgarea unei legi votate de parlament. Pesemne a considerat că, în această problemă, el nu avea altă responsabilitate decât aceea pe care o presupune funcția sa în regimul aflat în vigoare. Astfel gândește în zilele noastre, ca de altfel dintotdeauna, orice cetățean căruia îi revine o parte a „responsabilității legislative"...

Pe de altă parte însă, democrația pluralistă a făcut în ultima vreme multe progrese; și va continua să facă. Printre obiectivele sale, mult invocate în timpurile de revoltă împotriva formelor caricaturale ale centralismului democratic, figurează definirea drepturilor minorităților. Acestea nu sunt concepute ca o încălcare a regulii democrației și nici ca niște favoruri acordate, ci, dimpotrivă, ca o încununare a construcției democratice, ca o condiție a bunei funcționări a instituțiilor democratice. N-ar trebui ca fiecare cetățean să aibă înțelepciunea de a se gândi că este el însuși un potențial „minoritar", ba chiar, conform unui criteriu sau altuia, că este deja efectiv un „minoritar"? Și că deci se apără pe el însuși apărând minoritățile?

Franța oferă un exemplu elocvent cu atât mai interesant de observat pentru că este încă în stare de gestație: actualul studiu întreprins în vederea deschiderii accesului particularilor la Consiliul constituțional. Aceste persoane particulare ar putea astfel să se opună adoptării unor legi votate de majoritate...

...la drepturile oamenilor. Când se vorbește despre politică, nu se are în vedere numai organizarea interioară a cetății. Trebuie evocate de asemenea relațiile cetății musulmane cu alte cetăți, altfel spus, trebuie abordată problema drepturilor oamenilor din punctul de vedere al islamului și, mai exact, trebuie să se pună întrebarea dacă apartenența la această religie a populației – sau a unei părți a populației – unui stat este de natură să ridice probleme particulare.

Coranul a fost revelat în parte în timpul unei perioade a vieții Profetului când el și tovarășii săi au trecut de la statutul de indivizi minoritari într-o cetate ostilă la acela de membri ai unei entități politice care întreținea cu alte entități politice, pe picior de egalitate, relații de alianță, de pace sau de război. Astfel,

se găsesc inserate într-un text de valoare spirituală soluții pentru diverse probleme legate de ceea ce se numește poliție, administrație sau justiție, ca și soluții ale unor probleme „diplomatice". Mai întâi a fost necesară negocierea integrării în orașul Medina a emigranților din Mecca. Apoi a trebuit să fie găsite soluțiile de a face față hărțuirii locuitorilor Medinei de către autoritățile orașului de origine al emigranților în vederea obținerii „extrădării" fugarilor. Această hărțuire a depășit stadiul amenințărilor și șantajului pentru a ajunge la agresiunea armată. Nou-veniții s-au văzut obligați să se lupte alături de gazdele lor. Primul verset care îi autorizează pe musulmanii agresați să răspundă fiecărei lovituri printr-o lovitură este datat; el este inserat după șaptezeci de versete în care se interzice sau este descurajată violența:

> Li s-a dat voie celor ce fură atacați, pentru că li s-a întâmplat nedreptate și Dumnezeu are putere să le ajute: aceia ce fură alungați din locuințele lor pe nedreptul numai pentru că zic: „Domnul nostru este Dumnezeu" (22, 40–41).

Această situație duce la o stare de război, potrivit normelor epocii și regiunii. Știind că este vorba pur și simplu despre supraviețuirea unor oameni care abandonaseră totul odată cu exodul, nu ne va mira recurgerea la un vocabular care îmbină exaltarea virtuților războinice cu valorile solidarității și compasiunii. Însuși numele dat acestei lupte este semnificativ: *jihād*. Acest cuvânt, tradus cel mai adesea prin „război sfânt", înseamnă „efort", mai exact „emulație în efort", și se aplică oricăror forme de efort, în cadrul celui ce trebuie depus contra propriilor înclinații negative, propriei indolențe. Acest *jihād* a permis, într-o Peninsulă Arabică din ce în mai favorabilă noului mesaj, recucerirea Meccăi. Apoi, treptat, sensul cuvântului a evoluat, fără a se pierde însă semnificația originară. Rapiditatea expansiunii și menținerea cuceririlor făcute sunt suficiente pentru a dovedi că, raportate la normele morale ale epocii, metodele de cucerire și gestiune a cuceririlor musulmanilor prezentau o oarecare superioritate.

Unul dintre atuurile cuceritorilor era fără îndoială obiceiul dobândit, datorită condițiilor istorice care îi constrânseseră să conviețuiască cu adepții altor credințe, de a accepta sau chiar de a provoca dialogul.

Deontologia dialogului

Coranul nu a ignorat și nici nu a minimalizat această problemă a controversei sau chiar a polemicii religioase. Nu a neglijat-o în perioada de la Medina, când musulmanii, deținători ai puterii într-o cetate atrasă în majoritate de partea credinței lor, continuau controversa de la egal la egal cu minoritățile, după cum nu o neglijaseră nici în perioada de la Mecca, atunci când musulmanii minoritari polemizau cu o majoritate de necredincioși deținători ai puterii.

Ideea de a face din divergența de opinii religioase un delict nu poate fi dedusă din lectura nici unui pasaj din *Coran* (fie că datează dintr-una sau alta din cele două perioade). Desigur, chemarea la îmbrățișarea credinței monoteiste este în mod constant insistentă. Dar sancționarea refuzului de adeziune este rezervată lui Dumnezeu; ea nu este nici cerută, nici permisă credinciosului, nici măcar comunității credincioșilor.

Coranul cere Profetului și credincioșilor să-și poarte controversele cu cea mai mare curtoazie (16, 125; 29, 46) și precizează în mai mult de zece pasaje că, oricât de mare ar fi iubirea Profetului pentru Creator, oricât de puternică ar fi forța altruismului ce l-ar împinge să le dorească celor pe care îi prețuiește și iubește să aibă parte de credința mântuitoare, el nu are nicidecum dreptul de a-i constrânge pe cei care neagă existența sau unicitatea lui Dumnezeu. Însăși credința în Ziua judecății de apoi, în care ultimul cuvânt va aparține lui Dumnezeu și numai lui, este invocată ca argument suprem pentru a reduce amărăciunea și a calma furia credincioșilor mâniați uneori de obstinația interlocutorilor lor, iar alteori lezați în afecțiunea lor pentru cei apropiați, pe care îi văd predispuși la atragerea dizgrației divine:

> Noi știm că pieptul tău este strâmtorat pentru vorbele lor, însă laudă pe Domnul tău și închină-te Lui, și servește Domnului tău, până-ți va veni siguranța (15,97–99).

Astfel este dictată o conduită care ne scutește în această viață de orice preocupare de a perpetua conflictele teologice, tocmai pentru că, din acest punct de vedere, cunoașterea umană este o chestiune de binecuvântare și pentru că împărtășirea credinței rămâne un mister divin: „Deci întoarce-te de la cel ce se abate de la îndemnarea Noastră și dorește numai viața lumii. Aceasta este obștea științei lor“ (53, 30–31).

Este formulată obligația, mai întâi pentru Profet și apoi pentru toți musulmanii, de a nu uita să-i pomenească în rugăciunile lor pe cei îndărătnici, amenințați cu dizgrația:

> Și cel ce cheamă lângă Dumnezeu alți Dumnezei, fără dovadă, acela va da socoteală la Domnul său. Necredincioșilor nu le merge bine. Și spune: „Doamne, iartă și îndură-Te, Tu ești cel mai bun îndurător“ (23, 117–118).

Această etică este cu atât mai constantă cu cât se bazează pe o metafizică explicită:

> De ar fi voit Dumnezeu, v-ar fi făcut pe voi un singur popor, așa însă voiește să vă ispitească cu ceea ce v-a dat, deci întreceți-vă bine, căci la Dumnezeu vă veți întoarce cu toții și El vă va învăța despre ceea ce v-ați certat (5, 53).

Existența unei diferențe între locuitorii acestei lumi nu este pur și simplu un accident cu care trebuie să ne acomodăm, ci însăși îndeplinirea unei voințe

divine. El este cel care vrea să ne încerce prin instituirea acestei diferențe și el ne va aprecia eventualul merit în funcție de ceea ce ne-am priceput să facem cu darurile pe care ni le-a dăruit. Iar aducându-ne aminte că instituirea autorității unei religii revelate este primul dintre aceste daruri, putem deduce o cu totul altă „expansiune“ a noțiunii de „merit“... Se poate da ca exemplu, pentru confirmare, regula de conduită formulată, în diferite registre, în multe alte versete. Această expansiune merge de la apelul la caritate, înțeleasă ca o compasiune față de ființa umană privată de cunoașterea adevărului:

> Spune credincioșilor ca să le ierte celor ce nu nădăjduiesc în zilele lui Dumnezeu, ca El să răsplătească unui popor precum și-a agonisit (45, 13),

la argumentul, ținând de cel mai elementar bun-simț, care-i îndeamnă pe credincioși să fie dintre aceia care:

> Și când aud ei bârfeală, se întorc de la ea și zic: „Pentru noi faptele noastre și pentru voi faptele voastre! Pace asupra voastră! Noi nu căutăm pe cei nebuni“ (28, 55)

sau la adresarea acestui sever și câtuși de puțin echivoc avertisment:

> O, voi, cei ce credeți, fie-vă aminte de sufletele voastre, și nu vă va strica nici un rătăcit, dacă sunteți ocârmuiți. La Dumnezeu este întoarcerea voastră, a tuturor, și El vă va vesti ce ați făcut (5, 104).

Se întâmplă chiar ca tonul să devină incisiv la adresa Profetului:

> De ți-ar fi abaterea lor prea supărăcioasă și de ai putea afla o peșteră în pământ sau o scară în cer ca să le aduci semn, căci de ar voi Dumnezeu i-ar aduna pe drumul cel drept; deci nu fi neștiutor (6, 35).

Sunt numeroase, așadar, referințele care permit, care impun chiar, să se țină cont atât de imperativele vieții în societate, cât și de cele ce țin de devoțiunea față de Creator:

> Și caută cu ceea ce ți-a dat Dumnezeu locuința de apoi; și nu uita partea ta din lumea aceasta (28, 77).

Cheia de boltă a moralei: al-'iḥsān

> Oare răsplata binelui să fie alta decât binele? (55, 60).

Neologismul* la care a recurs un traducător deosebit de perspicace al *Coranului*[50] pentru a găsi echivalentul unei vocabule esențiale a discursului islamic ni se pare elocvent. Este vorba de *'iḥsān*, nume de acțiune al verbului

* Aluzie la echivalentul francez din text: *bel agir* (n. tr.).

50. Jacques Berque, *Le Coran*, Paris, Sindbad, 1990.

aḥsana, el însuși derivat de la adjectivul *ḥasan*, „bun“, care, substantivizat, desemnează „binele“. Faptul de a acționa bine, în formă intranzitivă, semnifică în vocabularul coranic și în *ḥadīth* ajungerea la o desăvârșire pe care o sugerează acest verset ce seamănă cu o apoteoză. Oare omul nu este acea creatură pe care Dumnezeu a adus-o pe lume spre a săvârși binele? Când, cu prețul și la sfârșitul acestui lanț de încercări care constituie intriga istoriei creației, va fi atinsă această superbă apoteoză, ea nu va putea avea decât o recompensă pe măsură. Măsură pentru măsură, adică, așa cum arată etimologia cuvântului, egalitate de pondere și capacitate, dacă analizăm această măsură din punct de vedere lingvistic, dar și identitate de natură care face să coincidă recompensa cu acțiunea recompensată: buna făptuire nu poate avea altă răsplată decât pe ea însăși.

Coranul mai utilizează această vocabulă și în alte capitole care îi confirmă locul pe care îl ocupă: cu mult deasupra faptelor dictate de prescripțiile canonice. Astfel, putem citi: „Faceți bine, căci Dumnezeu îi iubește pe cei care fac bine“ (5, 94). Ceea ce pune în evidență natura, pur și simplu în afară de orice normă, a acestui schimb între Creator și creatura sa.

Cele aproape cincizeci de contexte în care apare acest cuvânt sau unul din derivatele lui relevă faptul că ele sunt asociate unor comportamente care depășesc simpla echitate: răbdare, iertare și îndepărtare a mâniei. Uneori, aceste contexte prescriu atitudinile respective ca pe o regulă de respectat în relațiile cu părinții care, în patru versete, sunt prezentate ca o urmare și o consecință necesară a credinței în Dumnezeu unicul: „Iubiți-l pe Dumnezeu, nu-i dați asociați, iar cu tatăl și mama purtați-vă bine“ (2, 23).

Tradiția profetică (*Sunna*) dă o expresie deosebit de elocventă acestei încununări prin fapta cea bună. După ce definește credința și enumeră cei „cinci stâlpi ai islamului“, prescripțiile canonice, Profetul dă întrebării „Ce înseamnă *'iḥsān*?“ un răspuns memorabil:

> Fapta cea bună, *'iḥsān*, constă în a-l adora pe Dumnezeu ca și când l-ai vedea. Căci dacă tu nu îl vezi, El te vede.[51]

De acestea se leagă și alte spuse ale Profetului care, uneori, sunt relatate ca fiind de fapt modalități de a pune capăt unor dialoguri complicate despre bine și rău. Aceste lucruri sunt bine rezumate de foarte celebrul *ḥadīth*:

> Este pioasă acea faptă care aduce pacea în suflet și seninătatea în inimă, și păcat este acel lucru care, odată intrat în suflet, aduce cu sine tulburarea, chiar dacă s-ar găsi atâția și atâția teologi care să spună vorbe liniștitoare.

Această distincție între bine și rău, bazată exclusiv pe conștientizarea privirii lui Dumnezeu, este confirmată în *Coran* de o constantă lipsită de apreciere

51. Bukhārī, *op. cit.*

față de conștientizarea privirii oamenilor și, *a fortiori*, față de ostentația care aspiră la a le atrage atenția și admirația. A prefera privirea oamenilor privirii lui Dumnezeu „anulează“, „descalifică“ fapte prin ele însele meritorii. Este o formă de idolatrie „a se teme de oameni, când de fapt numai de Dumnezeu trebuie să existe teamă“ (2, 83).

Totuși, acești oameni care nu sunt acceptați ca judecători trebuie să constituie obiectul solicitudinii credinciosului. Situația lor în raport cu el, poziția lor pe traiectoria vieții sale sunt tot atâtea puneri la încercare ale generozității sale, ale curajului și compasiunii.

Tatăl și mama se află pe prima treaptă a acestei ierarhii de îndatoriri:

> Și Noi îi poruncirăm omului bunătate față de părinții săi. Maică-sa l-a purtat cu dureri și l-a născut cu dureri și purtarea sa și înțărcarea sa sunt treizeci de luni, până ce, dacă a ajuns vârstnic și a ajuns patruzeci de ani, zice: „Doamne, mână-mă ca să mulțumesc îndurării Tale, cu care Te-ai îndurat de mine și de părinții mei, și ca să mă port bine și să-ți placă aceasta“ (46, 14).

Nu este prima dată când constatăm că, în cuplul parental, preeminența este acordată mamei, sacrificiilor la care ea a consimțit și, prin urmare, drepturilor ei. *Sunna* confirmă: „Paradisul se află sub tălpile mamelor“ sau, de o manieră și mai pitorească, găsim aceeași idee exprimată în acest dialog cu un credincios venit să ceară o consultație:

> Trimis al lui Dumnezeu, arată-mi care sunt persoanele față de care am cele mai multe îndatoriri.
> — Mama ta.
> — Și apoi mai cine?
> — Mama ta.
> — Și apoi?
> — Apoi tatăl tău.

Ansamblul rudelor este explicit considerat ca prioritar în privința darurilor și ajutoarelor pe care orice persoană cu stare trebuie să le ofere pentru a purifica (căci acesta este sensul etimologic al cuvântului *zakāt*) ceea ce Dumnezeu i-a acordat. Dar solidaritatea față de rude nu trebuie să ducă la injustiția față de un alt seamăn. Și, mai ales, nu trebuie să ducă la false mărturii. În general, nu trebuie să se mențină sistemul moral al societății preislamice, cu toate abuzurile sale în materie de „problema onoarei“ și de solidaritate tribală, cu cortegiul lor de răzbunări sângeroase (*tha'r*).

Reflecția asupra acestui aspect deosebit de important constituie pentru noua religie un prilej de a se demarca de falsele religii, fără a lăsa însă deoparte înțelegerea resorturilor lor:

> Dumnezeu voiește să vă dea de cunoscut și să vă ocârmuiască după felul celor dinaintea voastră și să se întoarcă spre voi (4, 31).

Pentru *Coran*, aceste moravuri sunt obiect de observare și de meditație propus credinciosului. În măsura în care ele țin de legitățile bunei funcționări a societății care contribuie la menținerea speciei umane în viață, moravurile sunt invocate, ca și legile naturale, ca dovezi ale armoniei, semn al existenței unui Dumnezeu unic. Astfel, tribul Quraysh este chemat să considere calendarul comercial după care se derulează activitatea sa drept o binefacere a lui Dumnezeu (106, 1-4).

A fortiori, se poate constata că predicația se bazează pe atenția acordată legăturilor de solidaritate care unesc membrii familiei conjugale, pe soți și copii. Soții sunt determinați să considere că raporturile statornicite între ei au creat legături a căror rupere echivalează cu o violență comisă împotriva naturii. Părinții sunt chemați să mediteze asupra sentimentelor de mândrie care se nasc în ei în virtutea simplului fapt că au copii și să se comporte față de această „atribuție“ divină așa cum trebuie să se comporte cei cărora li s-au atribuit alte bogății: cu modestie și gratitudine față de Dumnezeu, cu modestie față de aproapele mai puțin favorizat de soartă, cu multă grijă față de copii, ceea ce constituie un prilej de punere la încercare pentru cei ce au dat viață..., așteptând ca timpul să-și spună cuvântul și ca și copiii, la rândul lor, să afle în părinții lor un alt prilej de punere la încercare.

BIBLIOGRAFIE

Pentru *Sunna*, am recurs constant la culegerile clasice ale lui Bukhārī, iar pentru biografia Profetului datorăm mult lucrării stimulatoare a lui Jaafar Maged *Muhammad, le Prophète homme*, Carthage, Dar al-Hikma, 1990.

ABDU-L-BAQI, M.F., *Al mu'jam al-musfahras li-alfādhil-Qur'ān* (Index verborum), Beirut, 1945.

BEN ACHUR, T., *At-taḥrīr wat-Tanwīr*, Tunis, MTE, 1984 (data ultimului volum, ediția de ansamblu de 30 de volume eșalonându-se pe o perioadă de patruzeci și nouă de ani).

BERQUE, J., *Essai de traduction du Coran*, urmată de *L'Étude exégétique*, Paris, Sindbad, 1990.

—, *L'Islam au défi*, Paris, Gallimard, 1980.

GLASSE, C., *Dictionnaire encyclopédique de l'islam*, Paris, Bordas, 1991.

KANT, I., *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Jacques Vrin, coll. „Librairie philosophique", 1983.

KÜNG, H., *Le Christianisme et les religions du monde*, Paris, Seuil, 1984.

MERRAD, A., *L'Islam contemporain*, Paris, PUF, coll. „Que sais-je?".

HINDUISMUL

de Michel Hulin și Lakshmi Kapani

DOGME ȘI CREDINȚE

Textele religioase de bază

Hinduismul, religie fără un întemeietor uman, se bazează pe mai multe ansambluri de texte, considerate toate, într-un fel sau altul, ca provenind de la absolutul divin aflat în legătură directă cu omul. Aceste corpusuri diferite, fără a se exclude sau suplini între ele, pot fi rânduite într-o ordine descrescătoare, în funcție de vechimea și autoritatea lor, dar și într-o ordine crescătoare în ceea ce privește „popularitatea“.

În fruntea lor se găsește *Veda*, „Știința“ sau cunoașterea sacră, numită și „Revelația“ (*śruti*, literal: „audiție, ascultare“), considerată a fi fost emanată de absolut (*brahman*) la începutul lumii (mai precis, odată cu fiecare re-creare a lumii) și captată de anumiți înțelepți sau *ṛṣi.* Se crede că aceștia au transmis-o din generație în generație până la noi, numai pe cale orală, în așa fel încât *Veda* se înfățișează, mai degrabă, drept Cuvântul sacru decât sub forma unui text scris: hinduismul nu este deci o „religie a Cărții“. Din punct de vedere filologico-istoric, *Veda* poate fi descrisă ca o imensă literatură care reflectă, pe de o parte, concepțiile religioase ale primilor cuceritori arieni ai subcontinentului indian și, pe de alta, pe acelea profesate de ei de-a lungul veacurilor următoare.

Veda cuprinde patru categorii principale de texte care se succedă într-o ordine cronologică aproximativă, fără a fi însă ferită de suprapuneri. Mai întâi, sunt *saṃhitā* sau „culegerile“ care trebuie să se fi închegat între veacurile al XV-lea și al X-lea î.Hr. Patru la număr, ele cuprind *Ṛg-Veda* sau „*Veda* strofelor“, *Yajur-Veda* sau „*Veda* formulelor sacrificiale“, *Sāma-Veda* sau „*Veda* melodiilor sacrificiale“ și, în sfârșit, *Atharva-Veda,* în care predomină descântecele și formulele magice. Aceste texte – cu precădere *Ṛg-Veda* și *Atharva-Veda* – sunt compuse din rugăciuni, invocații rituale, din laude aduse zeilor, dar pe alocuri lasă să se întrevadă preocupări mai speculative legate de originea primă a lumii,

a timpului, a structurii personalității umane etc. Urmează apoi textele *Brāhmana* („Comentarii brahmanice"), un vast ansamblu de scrieri în proză consacrate, în special, descrierii modalităților de îndeplinire a sacrificiului, precum și explicării mecanismului retributiv al acestuia. O a treia categorie este cea a textelor *Āraṇyaka* sau „Textele pădurii", denumite, fără îndoială, astfel deoarece elementele magice pe care le implică ar fi făcut „periculoasă" studierea lor în perimetrul civilizat al orașelor și satelor. Cea de-a patra categorie, cea mai cunoscută, este aceea a *Upanișadelor* (între 800 și cca 300), în care, într-o atmosferă dominată încă de practicile sacrificiale, începe să se desfășoare un fel de mistică speculativă. Însuși termenul *Upanișad* a rămas multă vreme misterios. Astăzi – după teoria lui L. Renou[1] – suntem înclinați să-l interpretăm ca desemnând un întreg sistem de corespondențe precise între componentele personalității umane, elementele sacrificiului și structurile universului fizic. *Vedelor* li se mai alătură o serie de texte auxiliare (*Vedāṅga*) care se preocupă de fonetică, metrică, de știința calendarului etc.

Cu toate acestea, în zilele noastre *Vedele* nu mai au decât o importanță „arheologică". Scrise într-o sanscrită mai mult sau mai puțin arhaică, ceea ce le face accesibile doar unui număr restrâns de brahmani cultivați, ele nu au fost niciodată traduse în vreuna din limbile vernaculare ale Indiei. Modalitatea tradițională de transmitere orală, de la maestru la discipol sau din tată în fiu, se mai păstrează doar la câteva generații de brahmani tradiționaliști – cu precădere în sud. Pe de altă parte, solemnul sacrificiu vedic a căzut de mult în desuetudine, iar marile figuri glorificate în imne – Indra, Varuna, Agni ș.a. – au intrat într-un con de umbră. De fapt, numai literatura upanișadică rămâne vie, mulțumită, mai ales, comentariilor celebrului Śaṇkara (secolul al VIII-lea), care vedea în aceste texte însăși chintesența oricărei teologii.

Cel de-al doilea corpus pe care se întemeiează hinduismul se numește *Smṛti* sau „Tradiția încredințată memoriei". Și în acest caz, este vorba despre texte presupus revelate. Acest ansamblu închegat, în principal, pe la începutul erei creștine se deosebește de *Vede* prin aceea că formulele sacre nu mai provin de la un absolut impersonal, ci reprezintă discursul ținut, în împrejurări bine determinate, de anumite personaje divine bine conturate, asemenea lui Vișṇu, Kṛṣṇa sau Śiva. În plus, în vreme ce *Vedele* nu sunt accesibile decât celor „de două ori născuți" sau *dvija*, adică membrilor celor trei ordine (*varṇa*) superioare – sau chiar, *stricto sensu*, numai brahmanilor – *Smṛti* se adresează întregii comunități hinduse, deci și celui de-al patrulea ordin, acela al servitorilor sau *śūdra*. Faptul că, în general, autoritatea sa este considerată de brahmani ca fiind

1. Vezi L. Renou, *L'Inde fondamentale* (texte selectate de Ch. Malamoud), Paris, Hermann, 1978, pp. 149–151.

vizibil inferioară celei a *Vedelor* nu face decât să exprime reticența mediilor tradiționaliste cu privire la o astfel de popularizare.

Dacă ansamblul vedic pare centrat pe sacrificiu și pe fundamentele sale ezoterice, textele aparținând corpusului *Smṛti* sunt dominate, pe de o parte, de ideea de *dharma* sau de ordine universală, pe de altă parte, de ideea căilor de mântuire accesibile omului prin participarea sa activă la menținerea acestei ordini. Coloana vertebrală a corpusului *Smṛti* sunt textele *dharmaśāstra* sau „Tratatele ordinii universale", între care, la loc de cinste, se află celebrele *Legi ale lui Manu*. Acestea sunt tratate de „drepturi și îndatoriri" specifice diferitelor caste, precum și diferitelor etape ale vieții. Ele se ocupă, în egală măsură, de modalitățile de „recompensare" a acestor acte, atât pământești, cât și suprapământești, ceea ce le conferă aspectul straniu, cel puțin pentru noi, de texte pe jumătate juridice, pe jumătate escatologice. Cele două mari epopei ale Indiei, *Rāmāyana* și *Mahābhārata*, fac parte tot din *Smṛti* în măsura în care „pun în scenă" *dharma* și problemele acesteia prin intermediul unei mari diversități de împrejurări omenești și în măsura în care conțin ele însele (mai ales *Mahābhārata*) multe pasaje ce expun direct anumite învățături religioase. *Smṛti* mai conține și textele *sutra* sau „aforismele de bază" ale diferitelor „sisteme" (*darśana*) ale filozofiei brahmanice clasice; în fine, include o vastă și abstrusă literatură, aceea care alcătuiește *Purāṇa* sau „Povestirile antice", care s-a dezvoltat pe parcursul primului mileniu al erei noastre și tratează o mulțime de subiecte, având o înclinație specială pentru cosmogonie și pentru descrierea vârstelor lumii. Axate, adesea, pe devoțiunea adresată unui important zeu hindus (de pildă, *Viṣṇu-purāṇa*, *Śiva-purāṇa*, *Bhāgavata-purāṇa*, a cărei figură centrală este *Kṛṣṇa*), *Purāṇa* înfățișează în detaliu mitologia acestor zei, precum și particularitățile cultuale specifice. Li se poate alătura un gen literar fertil și foarte popular, *Mahātmya*, un fel de *Purāṇa* locală, care glorifică virtuțile unuia sau altuia dintre locurile sfinte consacrate de o faptă divină socotită a se fi petrecut aici.

Între acestea, un loc special îl ocupă *Bhagavad-Gītā* sau „Cântecul Celui Prea Fericit". În principiu simplu episod din *Mahābhārata*, *Bhagavad-Gītā* se înfățișează sub aspectul unei predici pe care vizitiul o adresează războinicului Arjuna în momentul premergător marii bătălii dintre clanul Kaurava și clanul Pāṇḍava; *Bhagavad-Gītā* este, de fapt, unul dintre textele-cheie ale hinduismului, deoarece „vizitiul" este Kṛṣṇa însuși! Regrupând și organizând toate căile de mântuire cunoscute până atunci, *Gītā* propune una nouă: sacrificiul de sine prin îndeplinirea dezinteresată a ceea ce nașterea, vârsta, sexul etc. impun în privința „legii proprii" (*sva-dharma*). Depășind diferențele dintre caste, ea propune oricărui hindus, de la rege la măturătorul de stradă, posibilitatea de a deveni „un ascet în lume", de a participa – acesta este primul sens

al termenului *bhakti* – la opera divină și de a merita în schimb pogorârea grației (*prasāda*). *Bhagavad-Gītā* este „și astăzi cartea de căpătâi a hindusului credincios", după cum scrie M. Biardeau.[2]

Cu toate acestea, cunoașterea corpusului *Smṛti* este insuficientă pentru acela care dorește să înțeleagă hinduismul concret, așa cum este practicat în zilele noastre. Într-adevăr, spre sfârșitul primului mileniu al erei noastre și-au făcut apariția noi curente religioase care, fără să se rupă în mod categoric de hinduismul clasic reprezentat de *dharma* și de *bhakti*, au pus din nou accentul pe ritualuri și pe posibilele lor dezvoltări ezoterice. Acesta este înțelesul marii mișcări spirituale care se definește sub numele de „tantrism", deoarece este exprimată în textele numite *Tantra*, înfățișate, de asemenea, ca revelate. Acestea din urmă primesc, de altminteri, denumirea specială de *saṃhitā*, dacă sunt de proveniență vaișṇavită, și de *āgama*, dacă aparțin cultului lui Śiva; însă tocmai faptul că sunt redactate în sanscrită le face inaccesibile mulțimii de credincioși. Același lucru se petrece și cu marile tratate ale hinduismului tradițional. Nu este deci surprinzător că, de mai multe secole, s-a dezvoltat o bogată literatură de traduceri și adaptări în diferitele limbi provinciale. Anumite texte dintre acestea, de exemplu *Rāmāyana lui Tulsī Dās* (cca 1600), scrisă în hindi, și-au întrecut cu mult în popularitate modelele sanscrite. În fine, trebuie semnalat faptul că și mișcările *bhakti* au fost, atât în nord, cât și în sud, la originea unei foarte bogate poezii devoționale și mistice scrisă în limbi vernaculare.

Divinul și zeii

„Panteonul" hinduist poate da naștere unor interpretări foarte diferite, ba chiar contradictorii, fiecare dintre ele având, totuși, o anumită legitimitate. În funcție de privirea aruncată asupră-i, India religioasă va apărea când politeistă, când panteistă, când chiar monoteistă. Politeistă, fără îndoială, datorită bogatei diversități a cultelor (*pūjā*) închinate unui mare număr de zei și zeițe, asociați adesea unui teritoriu și unui grup social determinat, purtând nume locale, îmbrăcând aspecte antropomorfe și teriomorfe, identificați chiar, uneori, cu ființe naturale ca fluviile, focul, soarele sau luna. Politeistă, de asemenea, datorită propensiunii spiritului religios tradițional de a popula arborii, izvoarele, răspântiile, casele etc. cu tot felul de „ființe" (*bhūta*) invizibile, când protectoare, când răufăcătoare și a căror bunăvoință trebuie chemată prin invocații și sacrificii.

Chiar dacă ceea ce atrage în primul rând atenția este *demultiplicarea* nesfârșită a divinității, fenomenul *concentrării* acesteia asupra uneia sau alteia dintre figurile panteonului nu este mai puțin impresionant. El debutează cu o imensă

2. M. Biardeau, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, coll. „Champs", 1981, p. 128.

literatură devoțională, scrisă atât în sanscrită, cât și în limbile vernaculare, în care relația interpersonală, legătura de iubire (*bhakti*) dintre zeu și credincios, ca și ideea grației (*prasāda*) eclipsează restul problemelor. Fenomenul amintit se manifestă în mod evident în tot felul de practici, cu precădere în aceea de a recita zilnic litanii (literal, „cele o mie de nume": *sahasranāma*) zeului considerat deosebit de ceilalți și superior lor (de pildă, Viṣṇu, Rāma, Śiva) sau de a se picta, ba chiar de a-și tatua întregul corp cu numele zeului ales.

Cât despre „panteismul" hindus, înțeles ca sentiment al prezenței sau al difuziunii universale (*vibhūtva*) a divinității prin intermediul ființelor, așa încât să le „emane" (*sṛṣṭi*) și să le „resoarbă" (*saṃhāra*) rând pe rând, el domină nu numai discursul *Upaniṣadelor*, de exemplu, ci și pe acela al literaturii devoționale: astfel, capitolul al XI-lea din *Bhagavad-Gītā*, în care Kṛṣṇa îi apare pe neașteptate lui Arjuna sub forma unei uriașe prăpăstii strălucitoare din care lumile, cu locuitorii lor, țâșnesc precum tot atâtea scântei și în care recad fără încetare.

Dar dacă India religioasă este toate acestea deodată, ea nu este, în același timp, nimic din toate acestea. Politeism, desigur, dar de o natură fluidă: multiplele entități care, într-un fel sau altul, fac obiectul unui cult posedă o individualitate atât de fragilă și de indistinctă, încât se topesc cu ușurință sau se transformă unele în altele. Ele sunt resimțite mai puțin ca figuri și în mai mare măsură ca modalități locale și temporare ale prezenței printre noi a divinității, informă în esența sa, și tocmai prin aceasta capabilă de orice metamorfoză.

Și „monoteismul hindus" ia înfățișări specifice. Într-adevăr, totul se petrece ca și cum hindusul ar putea să se îndrepte succesiv, cu întreg sufletul său, spre diferiți zei „uitând", temporar, de toți ceilalți. În secolul al XIX-lea, indianistul Max Müller constatase deja această tendință în imnele vedice în care Indra, Varuna, Agni ș.a. sunt, rând pe rând, glorificați și înălțați la rangul de divinitate supremă. El denumise acest fenomen „henoteism". Același obicei se observă încă și astăzi, când credincioșii, cu ocazia sărbătorilor anuale sau a pelerinajului în onoarea cutărui sau cutărui zeu, concentrează asupra acestuia întreaga lor ardoare părând că-i neglijează pe ceilalți. Acest „monoteism alternativ", pentru a relua fericita expresie a lui G. Deleury[3], este absolut caracteristic mentalității hinduse. El traduce, pesemne, o anumită recunoaștere a caracterului mereu parțial sau unilateral al marilor figuri divine: fiecare, individualizată de atributele sale, de maniera proprie de intervenție în lume, de trăsăturile specifice ale mitologiei sale, nefiind în stare să înfățișeze decât unul dintre chipurile unei divinități infinit de bogate în conținut. Și nu este niciodată exclusivist: faptul de a situa, într-un fel mai mult sau mai puțin trecător ori durabil, o astfel de figură divină deasupra celorlalte nu atrage după sine deprecierea

3. Vezi *Les Grands Mythes de l'Inde*, Paris, Fayard, 1990, p. 30.

acestora din urmă până la treapta zeităților false, a idolilor sau demonilor. Preluând terminologia islamului, s-ar putea observa aici că specificul unei zeități hinduse este de a permite întotdeauna alături de sine, chiar când își asumă rolul de Zeitate Supremă (*parameśvara*), prezența a diferiți „asociați". În schimb, în perspectiva islamică, Allah nu ar putea tolera asemenea asociați, deoarece chiar existența lor ar fi o insultă la adresa transcendenței sale. Există poate aici, dincolo de vicisitudinile istoriei, un izvor pur teologic generator al dificultăților persistente pe care hindușii și musulmanii le resimt în a coexista pașnic. În sfârșit, însăși noțiunea de panteism pare confuză odată confruntată cu realitatea concretă a hinduismului. Ea există, fără îndoială, în rândul credincioșilor, dar mai mult sub forma unui sentiment, aproape a unei senzații, decât sub cea a unui concept. Această senzație, pe care, adesea, nu o înțelegem, s-ar putea formula mai ușor pentru noi în termeni negativi: să nu stabilim un hotar rigid între vizibil și invizibil, între însuflețit și neînsuflețit, între om și animal (sau plantă), între conștiințele umane însele, ca și cum am percepe în mod obscur că un unic elan vital însuflețește toate lucrurile și le face părtașe divinității. Aceasta se traduce absolut firesc, printr-o vie împotrivire, destul de frecvent întâlnită încă și astăzi, de a atenta la orice formă de viață, oricât de neînsemnată ar fi, și printr-o anumită tendință de a trata cu respect chiar și elementele naturale: apa, focul, pământul... În schimb, hinduismul filozofic a avut întotdeauna o conștiință clară a naturii exclusiv aparente a acestei fărâmițări a absolutului (*brahman*) în ființe; a știut întotdeauna că, dacă o asemenea împrăștiere ar fi reală, ea ar ruina unitatea divinității și i-ar compromite transcendența. De unde formule clasice ca „toate lucrurile au ca esență pe *brahman*, însă *brahman* nu are toate lucrurile ca esență" (*Sarvaṃ brahmātmakaṃ na tu brahma sarvātmakam*), care exclud ceea ce s-ar putea numi un panteism vulgar. Din perspectiva, mai ales, a *Vedāntei* nondualiste, *brahman* nu este nici cauză primă, nici substrat ontologic al unui univers a cărui realitate se reduce la iluzia – lesne de învins – că există ceva din prezența lui în jurul nostru. *Brahman*, Unul care nu participă, exclude total lumea și conștiințele finite. Ceea ce numim panteism devine astfel un adevărat a-cosmism.

Ajungem la concluzia lipsei de pertinență în acest sens a propriilor noastre categorii teologice. India nu este, propriu-zis, nici panteistă, nici monoteistă, nici politeistă. Realitatea sa religioasă concretă funcționează indiferent de dilemele în care încercăm să o închidem. Ea dovedește existența mișcării mergând, și anume prin coexistența pașnică, pe care știe să o protejeze, printre „alegeri" teologice socotite incompatibile. Spre exemplu, un brahman fidel tradiției (*smārta*) se va prezenta bucuros, pe plan filozofic, drept un adept al *Vedāntei* nondualiste. În fiecare zi, el va medita în liniște asupra lui *brahman* aflat dincolo de orice formă. Aceasta nu îl va împiedica însă, eventual, să dedice

cu generozitate invocații și sacrificii unui mare număr de prezențe numinoase sau divinităților agrare, precum și sufletelor strămoșilor morți și să practice tot felul de rituri – pe care am fi tentați să le etichetăm drept superstiții – cu caracter magic sau invocator al grației divine. În plus, în același timp, el va putea fi un adept al lui Viṣṇu sau Śiva, chiar al lui Ganesa sau Hanumān ș.a., dedicând acestei „divinități preferate“ (*iṣṭadevatā*) un cult zilnic în perimetrul căminului său și asistând cu fidelitate la festivități anuale, la pelerinaje etc.

În aceste condiții, oricine caută să facă puțină ordine în mulțimea dezorganizată a reprezentărilor și practicilor hinduiste trebuie să-și însușească o perspectivă structurală, adică să încerce să vadă cât își sunt de complementare aceste aspecte deosebite și în ce măsură ele formează un sistem. Problemele fiind, fără îndoială, dintre cele mai complexe, nu vom putea formula aici decât câteva sugestii în acest sens, iar drept completare trimitem cititorul la lucrări mai aprofundate[4].

Pe planul filozofico-teologic patru direcții de gândire ne apar esențiale. Înainte de orice, se cuvine să stabilim o distincție și o complementaritate, în același timp, între, pe de o parte, absolutul situat dincolo de orice determinare, accesibil numai pe cale apofatică, în liniștea meditației și, pe de altă parte, ceea ce se numește Stăpânul suprem, reprezentat adesea drept creatorul universului și păstrătorul ordinii sale imanente. Această distincție corespunde aproximativ aceleia pe care celebrul filozof și reformator religios Śaṇkara (către 750 d.Hr.) o stabilea între *brahman* „lipsit de orice determinare“ (*nir-guṇa*) și *brahman* „înzestrat cu determinații“ (*sa-guṇa*), accesibil, deci, pe calea discursului mitologic și a cultului.

Un alt cuplu distincție/complementaritate ar trebui stabilit între Stăpânul suprem însuși și ceea ce hinduismul (*Āgama* śivaiți, de pildă) numește *maṇḍalin*, adică „regenți cosmici“. Se consideră că, în vreme ce Stăpânul suprem produce și resoarbe, periodic, Universul – transcendându-l astfel, fiind totuși în legătură cu el –, regenții cosmici aparțin, ca și noi, lumii și timpului. Statutul lor de ființe divine este de împrumut. Stăpânul suprem îi împuternicește, ca să spunem așa, cu guvernarea uneia sau alteia dintre zonele Universului drept recompensă pentru meritele deosebite acumulate de aceștia de-a lungul existențelor lor anterioare, dar funcțiile le sunt limitate în timp și destinate să ia sfârșit odată cu epuizarea meritelor lor.

O a treia direcție de gândire va consta în reflecția asupra simultaneității, în natura lui *brahman*, a două dimensiuni: aceea a transcendenței absolute, dincolo de timp, și aceea a imanenței în sânul lumii create. Această direcție

4. Înainte de toate lucrarea lui M. Biardeau, deja menționată, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*.

conduce la ideea lui *brahman* ca „trei în unul“, gândit, adică, drept circularitate a unui proces nesfârșit: creație–conservare–distrugere a Universului. Concret, această idee va lua forma triadei divine (*trimūrti*) în care Brahmā (a nu se confunda cu *brahman*, entitate neutră, din care el nu reprezintă decât un aspect) veghează creația, Viṣṇu, conservarea, iar Śiva, distrugerea.

Din punctul de vedere al dinamicii sale, această concepție duce la o reprezentare bisexuată a divinității. Este vorba, de fapt, de crearea unui simbol al coexistenței în *brahman* a unui aspect al transcendenței absolute, al concentrării „yogine“ în sine însuși și a unui aspect îndreptat spre manifestare. Ne reprezentăm ceva asemănător unei tensiuni și chiar unei lupte între aceste două elemente, dar astfel încât armonia să poată fi refăcută în orice moment... pentru ca totul să reînceapă. De aici s-a născut ideea de a imagina viața divină sub forma unui joc al iubirii între un principiu masculin (absolutul adunat în sine însuși) și un principiu feminin, al mișcării și al expansiunii în multiplicitate. Această concepție îmbracă, la rândul ei, aspecte foarte deosebite: androgin primitiv dedublându-se la nesfârșit pentru a se cunoaște și a se iubi pe sine, Dumnezeu suprem figurat cu o jumătate masculină și una feminină (*Hari-Hara*), noțiune a unei puteri (*śakti*) asociate acestui Dumnezeu suprem și adesea reprezentată sub forma unui cuplu (Śiva și Pārvatī, Viṣṇu și Lakṣamā, Rāma și Sītā).

În fine, în planul socio-religios, structurarea divinității pare să se realizeze după trei direcții principale. Înainte de orice, întâlnim polaritatea afirmație/negație (*pravṛtti/nivṛtti*). De o parte, divinul „radiind“ în lume, generându-i ordinea, frumusețea, bunăstarea, fericirea, de cealaltă parte, divinul care ia forma timpului distrugător pentru a stârpi orice putere, orice glorie care aparține omenescului sau mundanității. De o parte, o logică a afirmării legitime de sine în lume, în concordanță cu ordinea naturală a lucrurilor sau *dharma*. De cealaltă parte, o logică ascetică și transgresivă a îndepărtării de lume, în căutarea a ceea ce se va numi eliberare (*mokṣa*). Dintre cele două atitudini, prima este, cel mai adesea, anexată cultului lui Viṣṇu, în calitatea sa de păstrător al ordinii cosmice, cealaltă, cultului lui Śiva, Marele Distrugător. De fapt, în ciuda unei diferențe de accent, fiecare dintre cei doi mari zei guvernează câte un aspect din cele două amintite.

Se mai cuvine să deosebim chipul universal și îndepărtat al divinității de chipul său apropiat, familiar, legat adesea de un spațiu, mai precis de un loc sacru (*tīrtha*) și de istoria acestuia. În mitologie, complementaritatea celor două aspecte se exprimă cu ajutorul noțiunii de *avatāra* (literal, „coborâre, descindere“). Reședința permanentă a zeului este într-un „altundeva“, un „cer“ (*svarga*) la care nu avem acces, dar de unde, din când în când, el acceptă să se manifeste printre noi, pentru a salva comunitatea umană în ansamblul ei sau pentru a răspunde devoțiunii aprinse a vreunui credincios.

O ultimă distincție, a cărei importanță reală se va dovedi mai târziu, este aceea care opune zeii „puri“, beneficiari ai ofrandelor vegetale, venerați mai ales de brahmani și de castele superioare, zeilor „impuri“, carnivori, preferați ai castei inferioare. Primii nu reprezintă totuși, nici măcar în ochii brahmanilor, singurii zei adevărați prin contrast cu idolii. Între unii și alții se instituie, ca la toate nivelurile în hinduism, o relație complexă, ierarhică și complementară, primii tolerând adesea prezența și bunăstarea celorlalți cu condiția să fie apărați de aceștia printr-o distanță convenabilă. Noțiunea de Dumnezeu gelos, exclusivist și răzbunător este tot ce poate fi mai străin de spiritul hinduismului.

Marile figuri divine

Odată cu încheierea perioadei vedice, în primele secole ale erei noastre, apar doi mari zei a căror supremație nu va mai fi niciodată pusă cu adevărat la îndoială. Aceștia sunt Viṣṇu și Śiva. Ei nu formează, propriu-zis, o diadă: ești ori vaiṣṇavit, ori śaivit, niciodată amândouă în același timp. Invers, Viṣṇu și Śiva nu se exclud niciodată unul pe celălalt. Nu numai că se găsesc alături în *trimūrti* – reprezentare, ce-i drept, destul de târzie și de „savantă“ –, dar fiecare ocupă întotdeauna un loc mărunt, spre exemplu de „regent cosmic“, în panteonul organizat în jurul celuilalt. La fel, imaginile sau statuile unuia găsesc, destul de des, un loc – modest – în templul celuilalt, în incinta acestuia sau în dependințele sale. Și unul, și celălalt își au originea în sacrificiul vedic, cu toate că într-o manieră foarte diferită.

Inițial, Viṣṇu pare să fi reprezentat zona de oficiere a sacrificiului, apoi, prin extensie, perimetrul în care se fac simțite efectele acestuia sau în care i se culeg „roadele“. Or, din cea mai timpurie perspectivă vedică, sacrificantul (*yajamāna*) prin excelență era războinicul (*kṣatrya*) sau regele, în general, în vreme ce sacrificiul însuși era executat de un corp de oficianți în fruntea cărora se afla preotul brahman. Bunăstarea regatului depindea deci, în același timp, de numărul cât mai mare de victime și de ofrande diferite aduse de sacrificant și de executarea corectă a riturilor. Viṣṇu simbolizează, cu precizie, armonia ideală a cuplului preot–sacrificant sau brahman–rege. El este, prin urmare, legat atât de supremația spirituală a brahmanilor, cât și de ordinea firească (*dharma*), garant al stabilității sociale și al bunăstării. Această îmbinare a puterii spirituale și a celei vremelnice în persoana zeului este reprezentată de statuetele împodobite ale lui Viṣṇu – în sudul Indiei –, care îl înfățișează purtând, în afara atributelor sale tradiționale (scoica, discul etc.), tiara și însemnele regatului. Viṣṇu este deci, prin excelență, o zeitate a castelor superioare. Este o zeitate „pură“ căreia discipolii nu îi aduc, în temple, decât ofrande vegetale.

Esența mitologiei vaiṣṇavite este legată de „întrupările“ (*avatāra*) periodice ale lui Viṣṇu în lumea noastră pentru refacerea ordinii (*dharma*) amenințate

de slăbiciunea umană și de acțiunile forțelor răului. Primele întrupări (Peștele, Broasca țestoasă, Mistrețul) sunt teriomorfe și s-au petrecut în perioada antediluviană. Ele se asociază, de asemenea, unei mari teme a mitologiei vedice, în special celei a *Brāhmana*: tema luptei dintre zei (*deva*) și demoni (*asura*) pentru dobândirea elixirului vieții veșnice (*amṛta*) și pentru stăpânirea Universului. Cel de-al patrulea avatar, Omul-Leu (*Nara-siṃha*), foarte popular, l-a înfrânt pe demonul Hiranyakasipu, care, îmbătat de putere, îi asuprea pe oameni și pe zei. La fel, avatarul *Vāmana* (Pitic) este victorios, deși după o luptă mai puțin sângeroasă, asupra demonului Bali, care, prin exces de severitate, amenința echilibrul lumii. Ca al șaselea avatar, *Paraśurāma* sau „Rama-cu-Securea", el apare sub înfățișarea unui brahman războinic care se dedă unui măcel în rândurile *kṣatrya* deoarece aceștia, uitând *dharma* (legea) cereau să exploateze lumea numai în folosul lor. Ultimele patru întrupări, *Rāma*, *Kṛṣṇa*, *Buddha*, *Kalkin* vor fi amintite în cele ce urmează, primele în contextul „vieții religioase", celelalte în legătură cu doctrina vârstelor lumii.

Cât despre Śiva, acesta întruchipează în persoana sa totalitatea forțelor oculte, ambigue, dacă nu chiar malefice, a căror manifestare poate fi provocată prin ritualul sacrificial. Śiva întruchipează deci latura violentă și periculoasă. De asemenea, lui îi este rezervată acea parte a corpului victimei care este afectată prin sacrificiu. Din acest motiv, el se opune, punct cu punct, lui Viṣṇu, nu chiar precum răul binelui sau diabolicul divinului, ci așa cum principiul lipsei de măsură se opune măsurii. În vreme ce Viṣṇu este izvor de ordine, de curățenie și armonie, Śiva se înfățișează drept zeul „sălbatic" prin excelență, acela care disprețuiește orice diferență și orice ierarhie socială. Tot ceea ce, în India, are legătură cu „sacralitatea transgresiunii" este direct subordonat cultului śaivit. Zeu al tuturor exceselor, el este ascetul aproape gol, mânjit cu cenușă, înconjurat de cranii, împodobit cu un colier de șerpi care mișună prin împrejurimile locurilor de incinerare, precum și *yoginul* retras în pustietatea muntelui Kailāsa pentru a medita vreme de mii de ani. Śiva este și „regele dansului" (*naṭarāja*), a cărui sarabandă frenetică (*tāṇḍava*) premerge de fiecare dată distrugerea Universului. Deoarece prezența sa tulbură toate hotarele dintre pur și impur, Śiva poate fi venerat – e adevărat sub forme destul de diferite – atât de oameni ai castei inferioare, cât și de cei ai unei caste superioare (brahmani din Cașmir, de pildă). Dar el se bucură de egală considerație și printre asceții cărora le servește de model, atât prin severitatea ascezei sale (*tapas*), cât și prin disprețul absolut față de convențiile sociale. Mitologia vaiṣṇavită este, fără îndoială, mai bogată sau, în orice caz, mai „edificatoare", dar cele mai îndrăznețe provocări intelectuale și morale provin din interiorul atmosferei śaivite.

Cel de-al treilea personaj-cheie al panteonului este Zeița (*Devī*). Personaj omniprezent, de la nenumăratele „zeități ale satului" (*grāma-devatā*) de sex

feminin până la paredrele divine superioare ale hinduismului, ea rămâne totuși neschimbată în ciuda descurajantei multiplicități a înfățișărilor și numelor sale (*Durgā*, *Kāli* ș.a.). Deși este prezentată ca soră a lui Vișṇu și, în anumite situații, ca soție dată de către acesta lui Śiva, ea se arată, înainte de orice, ca un personaj autonom și anume ca o fecioară (*kumārī*) războinică luptând neobosit împotriva răului proteiform. Principalul său mit o înfățișează drept „Cea care l-a omorât pe demon" (*Mahi ṣāsura-mardinī*), adică drept auxiliar al întrupărilor lui Vișṇu. Totuși, în vreme ce întrupările lui Vișṇu – Rāma, de exemplu, sau Kṛṣṇa – luptă împotriva răului „la nivel înalt", adică al puterii politice, Zeița îl înfruntă în viața de zi cu zi a mulțimii de hinduși. Prin urmare, ea se înfățișează sub aspectul „zeiței Limitelor", stând la hotarele districtelor și ale satelor pentru a le proteja, precum și sub acela al zeiței proteguitoare a întregii comunități, în special a copiilor, împotriva epidemiilor de tot felul. De asemenea, ea este adesea invocată de săteni ca să vegheze asupra vitelor. Pe un plan secundar, ea se află în legătură, mai ales în ritualurile anumitor temple, cu Divinitatea supremă căreia îi devine paredru. În vreme ce Zeul este, de cele mai multe ori, înfățișat într-o postură yoga, cufundat în reculegere, Zeița, mereu în stare de veghe, întruchipează aspectul activ al divinității, preocuparea sa permanentă pentru tot ce se petrece în lume. Ea este, totuși, subordonată soțului său, lui Śiva, în măsura în care el este singurul îndrumător pe calea ieșirii din lume și a eliberării.

Dharma *și instituția Renunțării*

Cele mai înalte valori recunoscute de hinduism sunt, de fapt, legate de comportamentul ascetic și de depășirea condiției umane urmărită de acesta. Dar Renunțarea (*saṅnyāsa*), atât în manifestarea sa individuală, cât și în forma instituționalizată, nu este inteligibilă decât în funcție de o anume ordine socială „ideală" a cărei logică interioară caută să o tulbure. În limbajul lumii indiene, Renunțarea nu se exprimă decât în funcție de *dharma*, împotriva căreia acționează supralicitând, totodată.

Dharma (de la rădăcina *dhṛ*: „a sprijini, a susține") este ansamblul de legături inteligibile, de „legi" care „susțin" Universul, împiedicându-l să se prăbușească în haos. La acest nivel, ea se înfățișează drept ordine cosmică ce cuprinde și depășește totodată realitatea umană. La nivelul lumii pământene, ea constă în totalitatea instituțiilor, a modurilor de trai, a riturilor și comportamentelor individuale „corecte", în sensul că acestea sunt izvorul păcii, al stabilității, al bunei înțelegeri, al bunăstării, permițând astfel accesul unui număr cât mai mare de oameni, în limita posibilului, la bunuri precum facilități materiale, plăceri ale simțurilor, sănătate, o viață lungă, continuitatea familiei prin urmași.

În această privință, ea se apropie puțin de ideea de „lege naturală" acceptată de Toma d'Aquino și de Biserica Catolică în general. În același timp, este evident că oamenii nu-și urmează *dharma* – legea adâncă a ființei lor – cu aceeași naturalețe desăvârșită precum ființele naturale, cum ar fi stelele sau animalele. Concret deci, *dharma* profesează întotdeauna o constrângere violentă menită să disciplineze omul, modelându-i comportamentul după acela al ființelor naturii. În termenii filozofiei bergsoniene, autoritatea *dharmei* se va traduce în mod inevitabil printr-o formă de religie „închisă", totalitară chiar în consecințele sale ultime. Cei care se izolează de lume (*saṅnyāsin*) nu vor înceta să protesteze împotriva unei asemenea îngrădiri, în numele libertății absolute care există în sufletul omului.

Înainte de toate, *dharma* nu recunoaște omul așa cum este el, ci numai ca bărbat sau femeie, hindus sau „barbar" (*mleccha*), brahman, *kṣatriya*, *vaiśya* sau *śūdra*, copil, matur sau vârstnic ș.a.m.d. Omenirea nu este astfel prezentă decât în interdependența acestor poziții sociale. Individul se conturează prin intermediul alăturării diverselor sale apartenențe. El știe că este doar un termen într-un sistem de relații, o rotiță a mecanismului social. Chiar acolo unde denumește omul drept „animalul care aduce sacrificii", *dharma* are în vedere nivelul speciei, și nu nivelul persoanei. Animalul care aduce sacrificii este acela care se mișcă într-un registru de experiență, mai amplu, desigur, decât al altor viețuitoare, însă, în cele din urmă, cu o structură similară. Din această perspectivă, a practica riturile nu reprezintă decât o modalitate specifică în lupta pentru existență, atât ca omenire în mijlocul celorlalte specii vii, cât și ca individ, familie, clan etc. Astfel se întemeiază un etos, și nu o etică personală. Iată de ce existența individuală nu are nici o semnificație propriu-zisă. Individul nu este decât o simplă verigă în transmiterea științelor „sacre" și „profane", a obiceiurilor, a modurilor de trai specifice unei caste. El este menit să reia pur și simplu destinul strămoșilor săi. Nu are viitor, în sens de spațiu deschis, de câmp nesfârșit de posibilități în care să-și poată înscrie destinul personal. Lipsit de comandamentele unei vieți etice, omului îi este străină chiar și ideea de mântuire. Acest fapt apare limpede în concepția vedică propriu-zisă a tărâmului de dincolo. În principiu, sacrificiul poate conduce la cer, dar numai pentru o vreme, deoarece el este limitat în urmările sale, ca orice proces natural (sacrificiul este „modul de funcționare" natural caracteristic speciei umane). Aceasta este cauza amenințării permanente a unei „a doua morți" și a obligației ca strămoșii să fie „realimentați" fără încetare de către urmași prin ofrande și libații.

În replică la caracterul limitat, închis, al acestei *dharma* cosmice care îl leagă pe hindus de societatea împărțită în caste, se înțelege că de foarte timpuriu s-a născut o puternică nostalgie pentru „deschis": aspirația către un mod de

viață cu totul diferit, în care individul ar deveni autonom în sine, și nu un simplu exemplar anonim al speciei sale biologice. Chipul hindusului care îmbrățișează Renunțarea este, în principiu, ușor de conturat: el este acela care, în vederea „mântuirii", renunță la bunurile acestei lumi, adică la plăceri, la avuții, la putere, la glorie etc. Realitatea însă e mai complicată.

Deși instituția Renunțării este universală – cel puțin în ceea ce se cheamă îndeobște „marile religii" –, în India ea are o vechime, o continuitate, un prestigiu unice. Și deoarece, înainte de toate, este privită ca o eliberare de constrângerile *dharmei*, ca acces la o adevărată autonomie ea prezintă, pe lângă aspectele pur ascetice, un remarcabil egocentrism spiritual; el se traduce, mai ales, printr-o anumită prevalență a rătăcirii față de sedentarism. Acesta din urmă nu este privit ca o regulă, ci ca o simplă necesitate materială – pe durata anotimpului ploios, de pildă, sau pentru asceții foarte vârstnici – ori culturală, cu scopul de a asigura cele mai propice condiții învățământului spiritual (instituția *āshram*). Această mentalitate se răsfrânge și asupra structurilor instituționale: ele sunt mai puțin rigide, de exemplu, decât cele ale monahismului creștin și mult mai puțin monolitice. Chiar acolo unde au existat mari mănăstiri, cu stareț, administrator ș.a., călugării aveau mereu posibilitatea să-și schimbe sălașul sau să devină anahoreți. Vom sublinia, în fine, absența aproape totală, la asceți, pentru o foarte lungă perioadă de timp, a oricărei forme de muncă, modul de subzistență fiind cerșetoria pe motive religioase.

Hindusul care a hotărât să renunțe la lume (*saṅnyāsin*) este, înainte de toate, un om care se situează în afara jocului social. El renunță la identitatea sa socială – simbolizată de numele său – și, odată cu aceasta, la toate drepturile și îndatoririle față de colectivitate. În același timp, își abandonează semnele (pieptănătura, veșmântul, cordonul sacru al brahmanilor etc.), aspectul de ruptură solemnă fiind întotdeauna mai important decât simpla privare de niște bunuri. Un exemplu în acest sens este haina de culoarea șofranului a călugărilor budiști sau bucata de pânză galbenă-ocru purtată de numeroși asceți hinduși, cu precădere śaiviți. Aceasta era, în India veche, haina tradițională a criminalilor pe drumul către execuție. Aceeași semnificație o au capul ras al călugărilor budiști, aspectul hirsut al anumitor *yogini* și goliciunea rituală practicată încă în zilele noastre, de diferite secte jaina și hinduiste. Dar reliefarea fenomenului renunțării trebuie completată prin analiza ideologiei pe care, spontan, modul de viață al acestor oameni o implică, a noilor exigențe pe care ei sunt înclinați să le introducă în *dharma*.

Societatea împărțită în caste este o lume în care fiecare își are locul cuvenit, o lume care explică tot, justifică tot, intelectual și moral, ocupându-se, în primul rând, de inegalitățile sociale. Ruptura cu o astfel de lume, atunci când are loc, nu poate fi decât totală, deoarece este imposibil pentru aceia care viețuiesc într-însa

să adopte o perspectivă nepărtinitoare și să critice, totodată, într-o manieră constructivă. Te afli înăuntru sau în afară. Îi accepți sau îi refuzi logica internă, pentru că nu există o cale de compromis. Cel care renunță alege să o părăsească o dată pentru totdeauna. El este însă obligat să trăiască în simbioză cu această societate, pentru că, în principiu, nu-și poate satisface singur nevoile materiale, oricât de reduse ar fi. Iată de ce *saṅnyāsin* nu critică societatea, valorile sau zeii acesteia. Nu e sceptic, nici raționalist *avant la lettre*. Demersul său înseamnă, mai degrabă, o relativizare „în bloc" a ceea ce „lumea" consideră adevăruri și valori. El vede viața în interiorul castei – împreună cu aspectele ritualiste devoționale – ca pe un vis atât de închegat, încât devine colectiv, o iluzie universală sau *māyā*. Cât despre cel adaptat acestei societăți împărțite în caste, *saṅnyāsin* consideră că duce o existență repetitivă, trăind pur și simplu, fără să facă ceva cu viața sa. Astfel, el descoperă cuplul ignoranță–dorință ca reprezentare concretă în fiecare dintre noi a supunerii față de *māyā*. Prizonierii societății împărțite în caste îi apar ca niște adevărați somnambuli și refuză să mai doarmă împreună cu ei. Iată în ce fel modul de viață independent, caracteristic ascetului, îi permite acestuia accesul la dimensiunea interiorității închise omului legat de castă, dar acest lucru se produce în împrejurări anarhice, antisociale, de tipul „sălbatic" sau șamanic. De aceea, el este înclinat să prefere extremele, în căutarea unei libertăți metafizice absolute, care nu pune mare preț pe „liberul-arbitru" moral și, mai puțin încă, pe o libertate politică în sens apusean.

Valoarea cardinală a asceților, aceea care le servește de „morală", în sensul că guvernează toate legăturile cu lumea, cu ceilalți oameni, se numește *ahiṃsā* sau „nonviolență". Ea corespunde propriului lor fel de a descoperi universalul: nu sub forma demnității egale a tuturor, ci sub aceea a identității metafizice a tuturor ființelor, identitate surprinsă în simplitatea celei mai vechi formule upanișadice, *tat tvatn asi* („tu ești acesta"), în varianta sa indiană originală, această doctrină a nonviolenței comportă trei aspecte principale.

Prin chiar rădăcinile ei metafizice *ahiṃsā* se înfățișează, înainte de toate, drept antiteză absolută a luptei biologice pentru prezervarea propriei ființe. Ea constă deci într-un refuz de a trăi pe socoteala celorlalte ființe vii. În practică ea ajunge adesea la sacralizarea vieții ca atare, în primul rând a celei animale, mai bogată numeric decât cea umană și victimă neajutorată a acesteia din urmă. Așa se explică vegetarianismul, respingerea vânătorii și pescuitului, îngăduința față de paraziți (insecte, rozătoare, șerpi etc.), fie și periculoși.

Aceasta nu presupune lipsa unui individualism esențial: se caută, mai mult decât orice altceva, protejarea sinelui de stigmatul defăimător al crimei. Dar cum, pe de altă parte, în India veche prevalează o perspectivă „hilozoistă", gata să admită „viața" oricărui lucru, ascetul nu ar avea, la limită, nici măcar dreptul

de a respira! El trebuie să accepte o serie de compromisuri, cel mai la îndemână fiind trecerea pe seama „laicilor" a activităților indispensabile vieții, care însă, în anumite privințe, produc moartea ființelor vii, ca, de pildă, fierberea apei cu riscul de a ucide nenumărate viețăți minuscule.

În cele din urmă, este vorba de o morală de esență negativă a nonparticipării. De aceea, *ahiṃsā* nu își este suficientă sieși. *Ahiṃsā* nu se înfățișează niciodată, cel puțin în cazul Indiei vechi, drept o alternativă nonviolentă a unei ordini existente, dar presupunând caracterul violent al acesteia din urmă, oricât de conformă cu *dharma* ar fi această ordine. Cel care renunță este el însuși o ființă despuiată care are nevoie de protecția puterii regale, o ființă lipsită de autonomie economică, o ființă a cărei subzistență depinde de prosperitatea celor legați de castă și absolut incapabilă, de aceea, să ducă la bun sfârșit, prin forțe proprii, acțiuni caritabile comparabile celor ale monahismului creștin al Evului Mediu. Noțiunea de „serviciu social" (*sevā*) este astăzi prezentă în hinduism, dar reprezintă o inovație de dată relativ recentă (secolul al XIX-lea) ca o consecință a deschiderii Indiei spre lumea apuseană.

În India veche, renunțarea nu constituie defel o contrasocietate. Dacă a avut o influență considerabilă asupra societății seculare și a *dharma* acesteia, ea a fost indirectă, prin intermediul unei transformări mentale lente, dar durabile, pe care a indus-o, grație forței exemplului, în rândul castelor superioare, cu precădere în cea a brahmanilor.

Scopuri ale omului și stadii ale vieții

Impactul renunțării asupra societății castelor a avut drept consecință aprofundarea și îmbogățirea considerabilă a antropologiei religioase a hinduismului. Esențialul acestei transformări stă în teoriile, strâns legate între ele, ale celor patru „scopuri ale omului" (*puruṣārtha*) și ale celor patru „stadii ale vieții" (*āśrama*) care conturează valorile esențiale și condițiile în care pot fi ele obținute pe durata vieții. Într-un anume sens, totul decurge din concepția asupra libertății umane profesate de asceți. Pentru ei, omul este „ființa care are scopuri" (*arthin*) în măsura în care reprezintă singura formă de viață neadaptată „locului" său ecologic, care își simte insuficientă condiția naturală, impregnată de suferință (*duḥkha*) și, drept urmare, consideră necesară definirea unei legi proprii, a unei *dharma* privilegiate. De aici decurg existența, numărul, determinarea particulară și ierarhia acestor scopuri. Înainte de toate, ca verigă fragilă a lanțului viețuitoarelor și fiind dedat suferinței prin excelență, omul este singurul capabil să întrevadă că firul evenimentelor s-ar putea clădi pe o nesfârșită iluzie, pe o *māyā*. Celelalte viețuitoare sunt prea legate de propriul ambient pentru a se înălța la un asemenea concept. Numai pentru om deci

există un plan axiologic supramundan, acela în vederea căruia se alege renunțarea: eliberarea (*mokṣa* sau *nirvāṇa*).

Dar dacă eliberarea este valoarea supremă, atunci, prin contrast, *dharma* este împinsă în sfera lumii pământene și vremelnice. Ei îi revine un rol regulator, intraindividual și interindividual, al comportamentului uman. Nu are nimic în comun cu o morală a eroismului sau a sfințeniei care ar pretinde, ca atare, evadarea printr-o anumită metodă soteriologică. Drept consecință rezultă, după criteriile noastre, „modestia“, *dharma*, care constă în tolerarea naturii limitate și egoiste a omului, în recunoașterea fără restricții a legitimității scopurilor concrete, sensibile, menite anume să fie protejate și controlate de *dharma*, nu condamnate în numele ei. Pe de altă parte, poziția particulară a omului – integrat ordinii cosmice și detașat, totodată, de ea – duce la o dedublare a acestor scopuri concrete după cum sunt comune tuturor viețuitoarelor sau, dimpotrivă, „îndepărtate“, legate de un proiect și de o amânare a satisfacției imediate. Astfel, se deduce prezența printre scopurile omului a lui *kāma*, pe de o parte, plăcerea iubirii și a simțurilor, în general, iar pe de altă parte, a lui *artha*, interesul, avuția, puterea, gloria. De aici o scară ascendentă: *kāma*, *artha*, *dharma*, *mokṣa*. Cum se realizează concret însă această ierarhie?

Înainte de toate, *dharma* se opune celorlalte scopuri, în sensul că este singura care nu e căutată în mod spontan. Ea nu intervine decât ca instanță regulatoare a jocului celorlalte trei: la nivel individual, pentru a armoniza aspirația către toate deopotrivă, iar la nivel colectiv, pentru a împăca interesele opuse ale indivizilor și grupurilor. Prin urmare, se evidențiază caracterul heteroclit – pentru occidentali – al prescripțiilor și interdicțiilor enunțate de tratatele despre *dharma*, care se ocupă de igiena corporală și diplomație, de legile războiului, trecând în revistă riturile domestice și pe cele oficiale, morala sexuală, dreptul la moștenire, legislația civilă și penală etc. *Dharma* definește dreptatea și nedreptatea într-o manieră extrinsecă, în termenii unei compatibilități reciproce între comportamentele diferite ale unei unice persoane sau în termenii stabilității raporturilor sociale. Ea neglijează în mod voit dimensiunea interiorității, neadmițând decât drepturi și îndatoriri pozitive. Astfel, ea asimilează ceea ce noi am fi tentați să numim greșeală unui păcat pentru care nu prevede decât reparații materiale, atât în sfera religioasă (*prayaścitta*, asemănătoare unor penitențe), cât și în domeniul social (pedepse corporale, amenzi, închisoare).

Neadresându-se omului ca atare, *dharma* nu are un conținut universal, ea tinzând să se descompună în multiple „legi proprii“ (*sva-dharma*) particulare, potrivite castei, vârstei, sexului, funcției ocupate, împrejurărilor. Hinduismul târziu cunoaște, cu toate acestea, noțiunea de „îndatoriri generale“ (*sādharaṇa-dharma*), prin care se înțelege ceva asemănător, dar într-o

formă mai palidă, cu *ahiṃsā* (a nu ucide, a nu fura, a spune numai adevărul etc.). Dar consecința cea mai semnificativă privește relativa autonomie acordată scopurilor inferioare – *kāma* și *artha*. Asupra lor nu planează nici o suspiciune de principiu, *dharma* legitimând în totalitate efortul de a le atinge, cu condiția respectării anumitor limite – limite care au întotdeauna în vedere reguli de compatibilitate și reciprocitate.

Doctrina „stadiilor vieții", complementară celei a „scopurilor omului", poate fi considerată o reacție a religiei seculare a castelor față de provocarea instituției Renunțării, fiind, mai precis, o creație a brahmanismului tradițional menită să asimileze forme de viață religioasă heterodoxe, dar demne de luat în seamă. Este vorba, bineînțeles, despre o normă ideală mai mult sau mai puțin respectată în practică. Prima etapă este aceea de *brahmacārin* sau „practicant al lui *brahman*". Ea începe în jurul vârstei de opt sau doisprezece ani și nu-i privește decât pe copiii de sex masculin aparținând celor trei caste superioare (cei „de două ori născuți"). După o ceremonie inițiatică (*upanayana*), copilului i se cere să-și părăsească familia de origine pentru a intra în aceea a unui *guru*. Aici, el învață să memoreze textul *Veda* și, până aproape de douăzeci și patru de ani, primește o educație generală, deopotrivă religioasă și profană. Duce o viață caracterizată de un ascetism moderat (hrană ușoară, supunere față de *guru*, castitate aspră etc.).

După această perioadă, fiul se întoarce la familia sa pentru a i se pregăti căsătoria. Cea de-a doua etapă, denumită „cap al familiei" sau *gṛhastha*, este considerată pivotul întregului sistem. Despre tânărul intrat în această etapă se spune că „hrănește toate ființele" și că se achită de o triplă îndatorire: față de primii înțelepți, sau *ṛși*, prin recitarea zilnică a unor fragmente din *Veda*, față de strămoși, prin zămislirea unui fiu, cel puțin, față de zei, prin sacrificii. Capul familiei profesează o meserie potrivită cu statutul religios al castei sale și are dreptul, între limitele dictate de *dharma*, să se consacre lui *kāma* și lui *artha*. Când vede însă că „pielea i se zbârcește, părul îi încărunțește, iar pe fiul fiului său îl are înainte-i"[5], știe că a sosit vremea să se retragă în afara lumii locuite. Este etapa „sihastrului pădurii" (*vānaprastha*). El își păzește focurile rituale, trebuie să se hrănească numai cu fructe și rădăcini, practică *tapas*, meditează. Nevasta îl poate însoți în pădure. În final, după o ceremonie ultimă, un fel de autoincinerare funerară simbolică, în timpul căreia își „resoarbe" focurile sacrificiale, el devine *saṅnyāsin*, adică renunță la tot, devine un pribeag anonim, în căutarea eliberării.

Cea de-a treia etapă, *vānaprastha*, este socotită adesea pur teoretică sau simplă trecere între cea de-a doua și cea de-a patra etapă. De fapt, ea este mult

---

5. Legile lui Manu (*Lois de Manou*, Paris, Editions d'aujourd'hui, reed. 1976, trad. Loiseleur-Deslongchamps), VI, 2.

mai reală decât se recunoaște în general. *Saṅnyasa* tradițională exprimă o latură teoretică vie în măsura în care impune o viață în întregime ascetică și de pribegie unor oameni care sunt deja înaintați în vârstă. Astfel, se disting adesea diferite forme, mai mult sau mai puțin accentuate, de retragere progresivă din lume la o vârstă matură, care amintesc mai mult de etapa *vānaprastha*. Cât despre *saṅnyāsa* propriu-zisă, ea este îmbrățișată la o vârstă mai puțin înaintată, uneori chiar imediat după *brahmacārya*, prin abaterea de la regulile care impun, în principiu, traversarea etapei de cap al familiei.

Creația și vârstele lumii

În hinduism, noțiunea de creație se poate înțelege mai bine prin contrast cu noțiunea creației *ex nihilo* din tradiția iudeo-creștină. Termenul folosit de obicei, *sarga* sau *sṛṣṭi* (de la rădăcina *sṛj*, însemnând literal „a face să țâșnească“ sau „a emite“), ar fi redat mai corect prin „emanație“. De altfel, este vorba mai puțin de un concept filozofico-teologic, cât de o reprezentare „populară“ prezentă mai ales în mitologie și în iconografie. Într-adevăr, doctrinele cele mai radicale, ca *Vedanta* nondualistă, consideră expansiunea cosmică în timp și spațiu drept o aparență iluzorie, o *māyā* care nu depinde de altceva decât de neștiința sau de ignoranța (*avidyā*) pe care înțelegerea lui *tat tvam asi* și a celorlalte „Cuvinte Sacre“ upanișadice o împrăștie. Punctul de vedere creaționist după care Stăpânul Suprem emană periodic Universul pentru a-l dizolva apoi în sine însuși nu are, în cel mai fericit caz, decât o valoare propedeutică. El exprimă un adevăr exoteric, util și chiar indispensabil unui foarte mare număr de credincioși, dar menit, dintr-o perspectivă ideală, să fie eclipsat de adevărul ezoteric al a-cosmismului.

Această îndoială fundamentală pe care o exprimă în privința realității ultime a lumii create cel puțin un sector al hinduismului are consecințe asupra ideii formate în legătură cu procesul de creație sau de emanație. Înfățișat în postura de zeu creator, Stăpânul Suprem prezintă, prin urmare, trăsăturile „Marelui *Yogin*“. Acesta este când adunat în stare de reculegere, absorbit în sine însuși, cufundat într-un „somn yoginic“ (*yoga-nindrā*), iar expansiunea cosmică nu are loc; când, dimpotrivă, iese din starea de reculegere, imaginează în gând un univers virtual și, *ipso facto*, acest univers se manifestă în afară. Apoi, Stăpânul Suprem se cufundă din nou în el însuși, iar lumea formelor se resoarbe în spațiul omogen al conștiinței divine precum norii care se topesc în albastrul boltei cerești.

Astfel se succedă, fără început sau sfârșit, zile și nopți cosmice, faze de manifestare a universului – *kalpa* (de la rădăcina *kḷp*, însemnând „a aranja“, „a modela“) –, precum și etape de distrugere (*pralaya*). După cum spune Kṛṣṇa

în *Bhagavad-Gītā*: „Din Cel Nemanifestat se nasc toate cele manifestate, la venirea zilei; la venirea nopții, se topesc în Cel numit Nemanifestat. Tot așa și mulțimea ființelor, după ce a tot existat, se topește la venirea nopții; la venirea zilei, fără vrere, o, fiu al lui Pṛthā, ea renaște."* Acestor *kalpa*, denumite și „zile ale lui Brahmā", deoarece în reprezentarea *trimūrti* Brahma constituie acea trăsătură a absolutului asociată creației, li se atribuie o durată fantastică, de ordinul a mai multe miliarde de ani omenești. Etapele *pralaya* au exact aceeași durată. Ele sunt reprezentate frecvent în iconografie sub forma lui Viṣṇu adormit (denumit și Narāyana), culcat pe inelele șarpelui Śeṣa (literal, „rămășiță, rest"), care plutește în apele întunecate ale informului. Atunci când a venit vremea unei noi creații, din ombilicul lui Viṣṇu iese un lotus în al cărui caliciu se află Brahmā, zeul sau creatorul, cu capetele îndreptate spre fiecare dintre punctele cardinale, în direcția sortită expansiunii cosmice.

Pralaya și *kalpa*, sistole și diastole ale absolutului, nu au nimic în comun cu evoluția societății omenești pe pământ. La fel, *yuga* sau „vârstele lumii", care subîmpart *kalpa* – fiecare *kalpa* conținând mii de „*yuga* mari". Acestea din urmă se mai numesc și „*yuga* cvadruple", deoarece sunt împărțite, la rândul lor, în patru perioade cu o durată descrescătoare după raportul 4, 3, 2, 1. Aceste perioade – *yuga* propriu-zise – se numesc *kṛta-*, *treta-*, *dvāpara-*, respectiv *kali-yuga*, după numele aruncărilor posibile la jocul de zaruri, practicat de indieni, și al valorilor lor descrescătoare. Trecerea de la o perioadă la alta marchează etapele unei alterări progresive accelerate a *dharmei*, ordine cosmică și socială, totodată. Această reprezentare se bazează pe postulatul unei ordini dharmice – oricât de perfecte ar fi *ab initio* (la începutul fiecărei *kṛta-yuga*) – condamnate la descompunere în măsura în care păstrarea integrității ei este încredințată unei omeniri marcate congenital de ignoranță metafizică sau neștiință (într-un anume sens, echivalentul „păcatului originar") și, prin aceasta, subjugată de pasiuni. În momentul de față ne aflăm în *kali-yuga*, „era întunecată" prin excelență, aceea a decăderii moravurilor, a ruinării instituțiilor și a dereglării anotimpurilor.

Teoria clasică a întrupărilor lui Viṣṇu se înscrie în cadrul cronologic al perioadelor *yuga*. În fiecare dintre „marile *yuga*" Viṣṇu coboară printre noi, de câte zece ori, pentru a restabili *dharma* și pentru a-i împiedica distrugerea „înainte de vreme". Cu toate acestea, Viṣṇu nu poate și, de altfel, nici nu vrea să modifice sensul general al evoluției. Viṣṇu apare, în al optulea avatar, drept Kṛṣṇa, care, în marea bătălie din *Mahābhārata*, luptă alături de războinicii clanului Pāndava și îi ajută să-i zdrobească pe cei din clanul Kaurava, a căror

* *Bhagavad-Gītā*, trad. Sergiu Al-George, București, Societatea Informația, 1994, VIII, 18–19 (n. tr.).

victorie ar fi însemnat triumful nedreptății și al minciunii. Totuși, „moartea" lui Kṛṣṇa, înălțarea lui la cer odată cu îndeplinirea misiunii, marchează cu exactitate începutul epocii *kali-yuga*, acum aproape cinci mii de ani!

Este adevărat că dialectica pe care o implică *kali-yuga* descoperă, la rândul ei, un al doilea postulat intrinsec al hinduismului, anume că dezordinea nu poate fi niciodată totală, că începând de la o anumită limită se răstoarnă în opusul ei. *Kali-yuga* va fi, deci, caracterizată de o cronicizare constantă a mizeriei materiale și spirituale și de o sporire progresivă a celor „răi" în dauna celor „buni". Viṣṇu însuși a lucrat deja în acest sens coborând pe pământ sub forma lui Buddha. Răspândind intenționat doctrine pernicioase, „nihiliste", el i-a determinat pe prefăcuți să se demaște și să se înlăture singuri. Odată cu această selecție se pregătesc condițiile unei ultime și decisive înfruntări între armata celor răi, cu o înfățișare impresionantă, dar măcinată de rivalități intestine, și micul, însă tenacele grup al fidelilor *dharmei*. Când vremea se va împlini, Viṣṇu va coborî pe pământ pentru a zecea și ultima oară. Sub înfățișarea lui Kalkin, călare pe un cal alb și rotind o sabie de foc, el va izgoni forțele răului și va reface starea ideală a *kṛta-yuga*. Apoi ciclul va reîncepe...

Transmigrația sufletelor

Cu toate acestea, prezența unei figuri ca aceea a lui Kalkin nu înseamnă că în jurul ei s-ar fi cristalizat vreo speranță „mesianică". Degeaba ne aflăm în *kali-yuga*, deoarece aceasta, a zecea parte dintr-o *yuga* cvadruplă, ea însăși a mia parte din actuala *kalpa*, este menită, după calculele cele mai autorizate, să mai dureze încă mai mult de patru sute de mii de ani... Destul ca să împrăștie orice speranță escatologică! Spre deosebire de creștinism și de iudaism, hinduismul nu acordă importanță vreunei Judecăți finale și, în plus, civilizația Indiei este prea puțin atrasă de perspective milenariste. Ciclul erelor *yuga* privește vicisitudinile *dharmei* la nivel colectiv. Cât despre „sfârșitul ultim" – dacă ne este permis să mai folosim această expresie –, el nu are nici un sens aici decât în privința destinului personal, adică în privința transmigrației sufletelor și a eliberării.

În India tradițională credința în renașterile succesive apare ca ceva într-un fel subînțeles. Aceasta înseamnă că nu este niciodată rezultatul unui efort de gândire sau căutare spirituală. Ea se înfățișează ca opusul unei atitudini îmbrățișate în mod conștient și liber, cu titlu personal, de cineva anume. Oamenii sunt crescuți în această credință cu care se obișnuiesc de la cea mai fragedă vârstă, așa încât ideea de a o pune la îndoială le rămâne străină tot timpul vieții. De fapt, pentru ei, este vorba mai mult de o certitudine sensibilă decât de un articol de credință. Hindușii (precum și budiștii) nu „cred" în

transmigrație în felul în care creștinii cred – sau trebuie să creadă – în învierea în trup. Ei par să aibă în această privință o adevărată percepție, vie și intensă, în ciuda obscurității sale. Se spune adesea, de pildă, că simt „greutatea" acumulată a vieților anterioare apăsându-le pe umeri. De asemenea, nu vor căuta niciodată indicii, semne sau dovezi.

O altă trăsătură a transmigrației indiene: caracterul esențialmente etic al mecanismului căruia i se supune. Este vorba de un principiu bine cunoscut, *karman*. Acest termen, care denumea inițial sacrificiul sau actul ritual, a ajuns să fie aplicat oricărui comportament uman caracterizabil în funcție de bine sau de rău, mai exact în funcție de supunerea sau nesupunerea față de o ordine dreaptă a lucrurilor (*dharma*). Acțiunea bună va produce pentru cel care o săvârșește un „merit" (*puṇya*) menit să capete, fie în această viață, fie într-una viitoare, forma unor satisfacții diferite: plăceri, onoruri, avuții etc. La fel, acțiunea rea provoacă o lipsă de merit (*pāpman*), izvor al multor suferințe în viața prezentă sau în cea viitoare. Cum există o legătură certă între ierarhia condițiilor sociale și cea a satisfacțiilor pe care ființele umane le pot aștepta de la existență, principiul *karman* se va exprima, în primul rând, prin renașteri mai mult sau mai puțin nobile ori mai mult sau mai puțin josnice, în funcție de calitatea etică globală a faptelor săvârșite pe parcursul vieții sau vieților anterioare. El va guverna, în egală măsură, o mulțime de factori secundari cu privire la fericire sau nefericire, cum ar fi apartenența la unul sau altul dintre sexe, constituția fragilă sau puternică, aparenta „șansă" sau „neșansă" în întâlnirile care marchează existența etc.

Ne aflăm deci în posesia unui principiu absolut al dreptății imanente, chiar dacă se manifestă adesea cu întârziere: mai devreme sau mai târziu, el va da fiecăruia numai ceea ce va merita în privința succeselor sau neîmplinirilor. Fapta – spune un proverb indian – își regăsește autorul la capătul lumii, tot așa cum o vacă își recunoaște vițelul între alți o mie. E de la sine înțeles că un asemenea principiu, care înăbușă în fașă orice formă de protest sau de revendicare socială, contribuie din plin la întărirea ordinii castelor. În plus, eliminând disputa cu privire la „cel care suferă pe drept", el îi împiedică pe indieni să-și pună faimoasa problemă a răului, care, de multă vreme, iar în zilele noastre mai mult ca oricând, hărțuiește conștiința apuseană.

Cu toate acestea, nu este vorba numai despre renașterile ființelor umane pe diferite trepte ale ordinii sociale, de la paria, a căror atingere este înjositoare, până la brahmani. Specificul *saṃsāra* la indieni ține, în fapt, de extinderea ei la dimensiunile întregului cosmos, pe o imensă „scară" a „ființelor", omenirea reprezentând doar sectorul mijlociu. Deasupra ei se găsesc nenumărate ființe superioare: mulțimea fără număr a demonilor, geniilor, zeilor și zeițelor care formează panteonul mitologiei hinduse; dedesubt se află animalele, împărțite

și acestea de către om după o infinitate de nuanțe, apoi plantele și mineralele. Reprezentarea dominantă, deși în această privință există multe și delicate divergențe de păreri, arată că „sufletele“ nu sunt nicidecum fie zeiești, fie omenești, fie animale, o dată pentru totdeauna, ci li se conferă aceste condiții în funcție de propriul *karman*. Este astfel posibil ca, de-a lungul timpului nesfârșit, fie să te înalți ca egal al zeilor, fie să recazi în mizeria și anonimatul creaturilor celor mai neînsemnate.

În acest context, naturii umane, deși ocupă o poziție mijlocie sau mediocră în sensul strict al ordinii ierarhice, nimic nu îi știrbește prestigiul de a fi privilegiată în raport cu celelalte ființe. Toate doctrinele se împacă asupra unei chestiuni: natura umană este singura dintre naturile reîncarnate în care sufletele pot acționa pentru a-și alege viitorul într-un sens sau altul. „În sus“, zeii sunt prea cufundați în plăcerile existenței paradiziace pentru a dori să-și transforme destinul. Ei așteaptă într-o indiferență pasivă să li se consume meritele remarcabile care le-au dat ocazia unor atât de glorioase prerogative. „În jos“, ființele sunt prea îndobitocite, prea nemișcate din cauza grosolăniei relative a organelor lor pentru a mai putea deosebi binele de rău. Ele se frământă doar, pendulând între dorință și frică, dar nu acționează cu adevărat, nu produc nici o faptă (*karman*) nouă, bună sau rea, deoarece aceasta numai omul o poate face. *Karman* apare din această perspectivă drept chiar opusul unei doctrine fataliste, pentru că invită la interpretarea condiției umane, statistic rară în termeni biologici, drept o ocazie prețioasă oferită sufletelor spre a modifica traseul destinului lor.

Transmigrația poate astfel avea loc într-un fel afirmativ, optimist, pornind tocmai de la acest privilegiu al condiției umane. Drumul pare într-adevăr deja marcat: este suficient să urmărești în această viață *dharma* în cel mai fidel mod cu putință, pentru a păstra, ba chiar spori, într-o existență viitoare, avantajele deja obținute în cea prezentă. Chiar acel paria de neatins – afirmă *Bhagavad-Gītā* – își va putea îmbunătăți soarta în renașterea viitoare dacă își îndeplinește cu grijă, pe parcursul acestei vieți, umila „lege proprie“, propria *dharma*. Și, în definitiv, nu e deloc contestabil că viața morală a marii majorități a indienilor, chiar și în zilele noastre, are ca stimulent principal speranța unei renașteri sub auspicii mai bune, speranță moderată de teama unei posibile decăderi datorate unei considerații pierdute din cauza ignoranței sau lipsei de voință în această viață.

Oricum, ținta finală a escatologiei hinduse este eliberarea, stare transcendentă, imposibil de imaginat *a priori*, și care nu poate fi exprimată decât în termeni negativi, drept încetare definitivă a ciclului, nesfârșit de altfel, de renașteri. Faima celor care se retrag din lume este strict legată de atitudinea esențialmente negativă pe care aceștia o îmbrățișează în ceea ce privește trans-

migrația. De altfel, scopul lor mărturisit este acela de a nu mai renaște, astfel încât, într-o zi, să se sustragă, o dată pentru totdeauna, înlănțuirii permanente a reîncarnărilor, resimțită de ei ca o formă de sclavie, într-un cuvânt, atingerea eliberării finale. Din acest punct de vedere este interesant de observat că și acei indieni care – și este vorba de o majoritate covârșitoare – nu nutresc o asemenea ambiție în plan imediat privesc eliberarea ca pe vocația esențială a omului și-l venerează pe acela care a avut curajul să meargă până la capăt pe această cale. Putem deci susține că, într-un sens, și ei admit această imagine a transmigrației, al cărei caracter pe nedrept calificat drept pesimist a obsedat mentalitatea apuseană.

TRĂSĂTURI SPECIFICE ALE RELIGIEI HINDUISTE[6]

Înainte de a indica trăsăturile specifice ale religiei mele prin comparație cu celelalte trebuie să-i avertizez pe cititori că, dacă aș fi avut în vedere alte religii ale Asiei, de pildă islamul, la fel de prezent în Asia, răspunsurile mele ar fi fost diferite de acelea pe care vreau să le propun. Cea mai mare parte a cititorilor acestei lucrări sunt însă europeni. Prin urmare, înclin să stabilesc trăsăturile specifice ale hinduismului prin comparație cu acea reprezentare pe care Apusul creștin o alimentează, în general, cu privire la religie.

Înainte de toate, în sanscrită nu există un echivalent precis al termenului „religie". Dacă vrei să întrebi un călător care vine în India sau chiar un indian care este religia sa, îi vei spune în engleză „What is your religion?", respectiv în hindi: „Āp kā dharma kyā hai?" și vei auzi, după caz, un răspuns de felul: „Sunt creștin, musulman, hinduist etc.". Cu toate acestea, ceea ce se numește hinduism (cuvânt creat de englezi în jurul anului 1830) nu corespunde unui aspect separat al vieții sociale, cum se întâmplă cu religia astăzi în Apus. Hinduismul este prin esență un sistem socio-religios indisolubil. Termenul sanscrit cel mai potrivit, același în hindi, bengali etc., este *dharma*, care, fără să contrazică ideea de religie, înseamnă mai exact temeiul cosmic și social, norma regulatoare a vieții. Este vorba de o lege imanentă naturii lucrurilor, care stă la temelia societății și ne conduce pe fiecare. A pune unui hinduist întrebarea „Care este religia dumneavoastră?" înseamnă a-l întreba: „Care vă este modul de viață?" De fapt, cuvântul compus *varṇa-āśrama-dharma* definește mai bine conținutul religiei hinduiste, adică mai complet decât morala generală (*sādhāraṇa-dharma*), datoriile individuale care revin fiecăruia în funcție de apartenența sa la o clasă socială sau alta, în funcție de etapa pe care o traversează în viață și, bineînțeles, în funcție de vârstă și sex.

6. Paginile 357–409 au fost scrise de L. Kapani.

De pildă, în privința clasei sau categoriei socio-religioase (*varṇa*), datoriile unui brahman nu sunt asemenea cu acelea ale unui negustor. Se manifestă, în același fel, o cvasiunanimitate în recunoașterea superiorității spirituale a brahmanilor. Aceasta nu rezultă din faptul că brahmanii sunt preoți sau oficianți, deoarece, în temple, acest rol este adesea îndeplinit de reprezentanți ai altor categorii sociale. După cum, pe bună dreptate, amintește Charles Malamoud[7], nu toți brahmanii sunt preoți și nu toți preoții sunt brahmani. Un brahman este, înainte de orice, păstrătorul *Vedei* și al lui *brahman*, putere spirituală impersonală și neutră, de la care își ia și numele. De altminteri, omul interior, sinele, *ātman*, nu este, prin aceasta, esențialmente diferit, deoarece el este increat. Spiritualitatea indiană nu separă interiorul de exterior. În India, tot ceea ce este religios are implicații sociale, cu excepția faptului că există o ieșire, și anume posibilitatea de a renunța definitiv (*saṅnyāsā*) la viața familială și socială. Cu toate acestea, legătura strânsă între social și religios face ca dihotomia sacru/profan să nu se aplice în același fel ca în Apus, în ciuda a ceea ce credea un filozof ca Mircea Eliade.

Prin urmare, hinduismul este un fenomen concret, colectiv și personal totodată, care cuprinde întreaga viață. Este un mod de a-fi-în-lume. În acest sens, hinduismul întreg este practică. Astfel, R.C. Zaehner a putut spune, cu un agreabil joc de cuvinte: „Hinduism is the -ism of the Hindus“[8]. Jan Gonda scrie la rândul său: „Hinduismul este ceea ce fac hinduiștii“[9]*. Se spune că, în ochii hinduiștilor, comportamentul este mult mai important decât ideile și credințele. „Spune-mi cum te porți și voi ști cine ești“, iată ce poate zice un hinduist altui om, oricare ar fi acesta. Văzute de hinduiști, filozofiile și religiile apusene manifestă o supraabundență de reprezentări și de credințe care sunt profesate în dauna comportamentului concret. Pentru a da un exemplu, o colecție ca „Ce que je crois“, în care au apărut autori celebri, ar fi lăsat indiferentă cea mai mare parte a hinduiștilor, cu excepția, poate, a unui restrâns număr de curioși. În schimb, Maica Tereza este cunoscută și foarte respectată la Calcutta. Pe scurt: mentalitatea hindusă relevă mai mult o ortopraxie decât o ortodoxie.

Această ultimă trăsătură este, totodată, cauza și efectul caracterului „policefal“ al hinduismului. Să ne amintim că este vorba despre o religie fără întemeietor. Ea se înfățișează drept norma nepieritoare a existenței, aceea care este

7. Ch. Malamoud, *Le Grand Atlas des religions*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1988, p. 252.

8. R.C. Zaehner, *Hinduism*, Oxford University Press, 1962, p. 1.

9. J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, reeditare, Paris, Payot, 1979, vol. I, p. 416.

* „Hinduismul este «-ismul» hinduiștilor“ (n. tr.).

dintotdeauna (*sanātana-dharma*), fără întemeietor anume, deoarece ea însăși este „temeiul". Acesta este, de fapt, sensul originar al termenului *dharma*. Fiind fără întemeietor, nu are un șef spiritual. Nimeni nu are calitatea de a impune dogme și credințe, deși există o anumită percepție, interioară și confuză, a faptului că un individ sau un grup aparțin sau nu comunității hinduse. De aceea, se cuvine să abordăm hinduismul ca pe un curcubeu bogat. Aici, totul se află la plural, în funcție de categorii sociale, de regiuni și de epoci. Pe cât de bogat este pe pământ, tot astfel e când îi privim panteonul. În fapt, hinduiștii cred într-o forță invizibilă și atotputernică, *brahman*, care se manifestă cu concursul unei pluralități de zeități. O mărturie grăitoare este acest fragment din cea mai veche *Upanișad*:

> Atunci Vidagdha Sakalya l-a întrebat: — Câți zei există, Yajnavalkya? [...] Trei sute trei și trei mii trei. — Da, a spus el; câți zei există de fapt, Yajnavalkya? — Treizeci și trei. — Da – a spus el; câți zei există de fapt, Yajnavalkya? — Șase. — Da – a spus el; câți zei există de fapt, Yajnavalkya? — Trei. — Da – a spus el; câți zei există de fapt, Yajnavalkya? — Doi. — Da – a spus el; câți zei există de fapt, Yajnavalkya? — Unul și jumătate. — Da – a spus el; câți zei există de fapt, Yajnavalkya? — Unul. [...] — Cine este zeul cel unic? — Suflul. El este brahman...*

Practic, și în zilele noastre, două figuri divine își împart, de aproape două milenii, atât preferințele familiilor, cât și pe ale asceților: Vișṇu și Śiva. În mediile *śakta* se adaugă venerarea lui *śakti* (Puterea divină) sau a Zeiței (*devī*). Atingem acum un punct de maximă importanță al spiritualității vii, trăită, a hindușilor: cultul divinității preferate (*ișṭa-devatā*). Vom evita să tratăm aici chestiunea „sectelor", dată fiind conotația peiorativă pe care acest cuvânt o are în limba franceză. Am fi mai aproape de realitate amintind de existența, în Apus, a ordinelor religioase, respectând definiția dată de dicționarul *Petit Robert*: „Organizație ai cărei membri, trăind în societate, se supun unei reguli conforme spiritului unui ordin religios." Să nu credem nici că fiecare își alege personajul divin preferat, așa cum un creștin poate să manifeste un respect special pentru un sfânt oarecare. Nici nu poate fi vorba de așa ceva, deoarece acest cult special este al întregii tradiții de familie, în care te naști și căreia îi ești fidel în mod natural. Trebuie să se înțeleagă că acești zei personali, Vișṇu, protector al ordinii cosmice și socio-religioase, și Śiva, patronul yoghinilor și al asceților – dar venerat atât în temple, cât și în cadrul familiei –, ca și Zeița, pereche a lui Vișṇu sau Śiva, nu sunt, în definitiv, pentru mentalitatea hindusă decât aspecte ale Absolutului impersonal sau *brahman*: personaje care mijlocesc între Absolut și om.

---

* *Bṛhādaraṇyaka-Upanișad*, în *Cele mai vechi upanișade*, trad. Radu Bercea, III, 9, 1–9, București, Ed. Științifică, 1993 (n. tr.).

Cât despre Brahmā, care îndeplinește rolul de creator în interiorul „trinității“ hinduiste, el nu este, practic, obiectul nici unui cult, oricât de ciudat ar putea să pară acest lucru. Nu i se cunoaște decât un singur templu de o anumită însemnătate, cel de la Pushkar, în nord-vestul Indiei, în Rajasthan. Unii antropologi trag de aici concluzia că Brahmā este o noțiune savantă, aproape o „fereastră falsă“, de origine ariană, care nu a putut prinde rădăcini în structura religioasă populară. Oricine ar fi, Brahmā este izvorul unei consecințe surprinzătoare pentru un creștin, și anume că Dumnezeu – adică Dumnezeu creatorul, Brahmā, Dumnezeu păstrătorul, Viṣṇu, și Dumnezeu distrugătorul, Śiva – este o manifestare a Absolutului, și nu Absolutul însuși. Dumnezeu nu este Absolutul, dar Absolutul care este în sine însuși Ființă-Conștiință-Fericire (*sat-cit-ānanda*) se poate înfățișa sub forma „Zeului“ (*Īśvara*), înzestrat cu calități (*saguṇa*).

După cum s-a putut deja observa, înțelegerea adecvată a ceea ce este hinduismul e condiționată de acceptarea, încă de la început, a simbiozei și sincretismului ca elemente fundamentale, și nu ca trăsături accidentale apărute pe parcursul evoluției. În orice caz, această pluralitate internă frământată de tensiuni necesită o anumită toleranță între diferitele tendințe. În plus, de când colonizarea engleză le-a mijlocit hinduiștilor contactul cu religiile creștine, această toleranță s-a extins și asupra acestora din urmă, dar într-un fel cu totul special. În loc să fie tentați să respingă, așa cum fac adesea apusenii, hinduiștii manifestă o tendință spontană spre cuprindere, spre o viziune integratoare (*all-encompassing*). Ei privesc religiile străine drept alte modalități ale *dharmei* în general.

Iată două exemple care ilustrează această tendință de cuprindere. Întruparea lui Hristos este asimilată acelor „pogorâri divine“ (*avatāra*) pentru care hinduismul are o seamă de reprezentări, și anume întrupările, în corp animal sau uman, ale lui Viṣṇu. Pe alt plan, am auzit un indian anglican explicând cum a devenit creștin: „Bunicul meu, povestea el, a intrat într-o «sectă» creștină, tatăl meu l-a urmat, iar eu mi-am urmat tatăl.“ Ceea ce surprinde în această mărturisire este perceperea confesiunii anglicane drept o „sectă“, în același mod în care sunt percepute familiile ca fiind śaivite sau vaiṣṇavite. Prin urmare, acest om, de altfel extrem de dinamic și instruit, se dovedește a fi un hinduist creștin, chiar insistând să fie văzut astfel, și nu doar ca un indian creștinat. În schimb, firește, un creștin din Occident ar putea să obiecteze că, dacă această tendință de cuprindere manifestă o veritabilă toleranță, poate, în anumite împrejurări, să fie totuna cu o anexare discretă.

Printre dogmele și practicile familiare catolicilor, dar care lipsesc cu desăvârșire din hinduism, amintim păcatul originar și taina spovedaniei. Diavolul este, de asemenea, absent din imaginarul hindus. Să fim clari. Nu există, în textele sacre hinduiste, un corespondent pentru mitul păcatului

originar, dar se poate vorbi de un „păcat al începutului“, în sensul că orice început este impur și finit – afectat deci de cele două amprente ale timpului. Chiar și Agni, Focul sacrificial, zeul cel mai apropiat oamenilor, este considerat impur pentru simplul motiv că se ivește din amnarul sacrificial (e drept, prin rotirea unei unelte într-o cavitate). În plus, e răspunzător și de crearea și nașterea ființelor vii.

Absența unei istorisiri a păcatului originar nu înseamnă, cum adesea prea repede se crede, că hinduismul nesocotește ideea de greșeală sau de păcat (*pāpa*, *adharma*, *anṛta*). Un contraargument sunt ispășirile sau riturile reparatoare (*prāyaścitta*) care se îndeplinesc pentru compensarea fărădelegilor. Pe de altă parte, cu toate că ordinele monastice jaina sau budiste practică spovedania, aceasta nu face parte nici din recuzita religioasă a mulțimii și nici din cea a ordinelor monastice hinduiste, a căror înființare, propusă de Śaṅkara, a fost relativ târzie. Motivul profund pentru care, după părerea mea, hindușii nu au nevoie de spovedanie este acela că în India fiecare privește și este privit fără încetare. Din punctul de vedere al structurii socio-religioase, viața în India manifestă zilnic o hetero- și autocenzură. *Dharma* este cauza imanentă a schimbărilor în contextul relațiilor sociale și, în același timp, guvernatoarea vieții interioare a individului. Din această ultimă perspectivă, și poate cea mai însemnată, *dharma* este judecătorul interior. Ea face să funcționeze autocenzura. În termeni psihanalitici, *dharma* îndeplinește rolul Supraeului. Adesea le spun studenților mei: „Vă gândiți: «Am făcut asta, nimeni nu m-a văzut.»“ Apoi adaug: „Dar voi, voi nu erați acolo?“ Liniște.

Să precizăm că absența spovedaniei este compensată de numeroase rituri purificatoare, de care ne vom ocupa mai departe. Mai adăugăm că, dacă există rai sau infern în mitologia hinduistă, acestea sunt trecătoare, ca orice lucru, de altfel, în afară de supremul *brahman*.

Până acum, m-am străduit să scot în evidență trăsăturile specifice diferențiale sau, altfel spus, negative ale religiei mele, în sensul că ele contrastează cu ceea ce se petrece, de obicei, în Occident. Acum, trebuie să atrag atenția asupra trăsăturilor pozitive, adică de conținut, fără de care hinduismul nu ar exista și care sunt absente în Occidentul creștin.

Mai întâi este credința în *karman*: faptele noastre, bune sau rele, au urmări. Concret, condiția noastră prezentă este urmarea experiențelor și faptelor noastre anterioare; prin aceasta ea constituie împlinirea sau plata. Această credință are drept urmare faptul că un hindus se acomodează mai ușor cu soarta, care îi este hărăzită, cu destinul său, pentru că și-l modelează singur. Corolarul mitic al acestei credințe spune că ființele trec printr-o infinitate de vieți, trecute și viitoare: *saṃsāra*. La capăt există totuși speranța unei eliberări fără întoarcere, *mokṣa*, prin resorbția sufletului individual în Sufletul universal, al Divinității.

Să studiem acum două probleme care-l surprind pe cel ce călătorește în India: vegetarianismul și cultul vacii. În legătură cu prima problemă sunt necesare câteva precizări. În timpurile vedice, consumul cărnii în timpul sacrificiilor solemne era îngăduită numai celor „de două ori născuți“ (*dvija*). Dacă însă se dorea nașterea unui băiat, consumul de carne putea fi recomandat, în context domestic, în perioada riturilor legate de zămislire, după cum dovedește *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, VI, 4, 18. Aceste precepte sunt valabile pentru religia seculară. Cei care se retrag din lume (*saṅnyasin*) îngrijindu-se atât de asceză și de curățenie, cât și de practica nonviolenței sau *ahiṃsā* (literal, „dorință de a nu ucide“, respect pentru viață) își interzic cu desăvârșire alimentele din carne. Astfel, puțin câte puțin, s-a manifestat un fenomen de emulație între masa de credincioși și asceți, încât trecerea la un regim alimentar vegetarian a devenit pentru un negustor, de pildă, un mijloc de a-și depăși condiția socio-religioasă, care este, în cele din urmă, definită de raportul pur/impur.

Practic, în zilele noastre, un număr însemnat de hinduiști se străduiesc să fie vegetarieni, acest termen primind, de bună seamă, o conotație extrem de largă și, în parte, simbolică, pentru că el include adesea abținerea de la băuturi alcoolice sau excitante, chiar dacă sunt de origine vegetală, dar admite, în același timp, consumul hașișului, cunoscut drept calmant. Turiștii occidentali vor fi remarcat, la intrarea în restaurante, înscrisurile *VEG* sau *NON-VEG* ori cuplul *VEG/NON-VEG* – când restaurantul este mixt. Există însă și aici nuanțe. Unii pot consuma ouă, respectiv pește – ca în cazul brahmanilor din Bengal – sau chiar carne de pasăre. În schimb, este de neconceput consumul cărnii de vită; aici apare, între un hindus și un musulman, o ruptură evidentă, de neîmpăcat, oricâtă toleranță reciprocă s-ar manifesta.

Mai trebuie știut că această interdicție alimentară privește orice soi de bovine (*go*), nu numai pe acelea pe care le vedem la pășune sau pe străzi, acele specii de zebu cu pielea strălucitoare, cu o cocoașă solidă și care sunt folosite drept animale de povară, dar și acei bivoli întunecați la culoare odihnindu-se în apa lacurilor acoperite de lintiță, de unde nu li se vede decât botul negru. Termenul „vacă“, din expresia „vacă sacră“, este o desemnare convențională și confuză: convențională, deoarece include atât taurul, cât și femela, și confuză, deoarece cultul vacii, care se extinde și asupra zebului cu pielea strălucitoare, exclude bivolii, care, din cauza culorii lor întunecate, pesemne, își atrag un simbolism malefic. Durgā, zeița care restabilește ordinea în lume, ucide, nu întâmplător, un bivol – faptă de la care i se și trage unul dintre nume: „Ucigașa demonului Bivol“ (*mahiṣāsura-mardinī*). Interdicția alimentară și cultul vacii sunt departe de a fi clare: „La ora actuală, inviolabilitatea vacii este, în India, un subiect de discuție, de interpretare, de presiune politică, de igienă publică

și de dezvoltare a economiei naționale."[10] Situația actuală alătură, fără îndoială, elemente diferite acumulate de-a lungul unei evoluții. Acest proces de acumulare nu are nimic excepțional în cazul Indiei.

Cu ajutorul acestor precauții preliminare, putem încerca să dăm un răspuns uimirii care îi asaltează pe ne-hinduși. Ce se găsește în spatele acestei venerații pe care indienii o acordă vacii? Ne aflăm în fața unei istorii lungi și complexe. Trebuie să ne întoarcem la *Veda*. Arienii, această seminție care, venită de la apus, a invadat nord-vestul subcontinentului indian pe durata a zece sau cincisprezece secole înaintea lui Hristos, erau, în același timp, un neam de păstori și de războinici. În imnurile vedice, pe care le-au creat odată stabiliți aici, cât și în întreaga literatură vedică, cirezile de bovine sunt amintite adesea pentru faptul că ele constituiau animalele sacrificiale și importantă pradă de război. În privința vacii, ea era apreciată de acest popor nu numai pentru valoarea sa economică (dă lapte sau carne), ci și pentru rolul său ritual de neînlocuit în contextul sacrificiului vedic.[11] Sacrificiul animal era elementul central al religiei vedice. Trebuie știut că *Veda* nesocotește doctrina *ahiṃsā*, care apare către secolul al VI-lea î.Hr. în urma predicilor lui Mahavāra – „Marele erou", Jina „Triumfătorul" și ale lui Siddhārtha Gautama (Buddha) și acceptată apoi, rând pe rând, de asceți, de hindușii castelor superioare și apoi de mase. A ucide în timpul sacrificiului nu înseamnă a ucide și este permis consumul cărnii sacrificiale. Nu trebuie să mire deci că vaca este prezentă printre cele cinci victime demne de a fi jertfite în timpul solemnelor ritualuri sacrificiale vedice sau că preoții brahmani oficianți, ca și cel care execută uciderea rituală pot consuma carnea acestui animal după ce a fost jertfit.

La fel, produsele obținute de la vacă (unt, zer, smântână, brânză proaspătă) erau considerate ofranda rituală clasică, numită Īdā. În plus, celebrarea sacrificiului vedic cerea concursul preoților brahmani oficianți, cărora sacrificantul trebuia să le ofere o „recompensă rituală" (*dakșină*) în schimbul urcării sale la cer. Jertfirea uneia sau mai multor vaci se număra printre cele patru feluri de plăți bine cunoscute. De altfel, această tradiție s-a păstrat vie și în India hinduistă.

Importanța religioasă a ceremoniei numite *godāna* („darul vacii") e, în egală măsură, dovada venerației acordate acestui animal. În derularea „ritului trecerii", numit *keśānta* (de la numele șuvițelor tăiate din părul și din barba

10. W. Norman Brown, „La vache sacrée dans la religion hindoue", *Annales ESC*, 19, 1964, p. 662.

11. Arienii fac din vacă simbolul Cuvântului vedic (*vāc*), nimeni altul decât *brahman*. Din acest motiv, a ucide o vacă era totuna cu a ucide un brahman, faptă considerată, firește, păcat capital.

unui tânăr de șaisprezece ani), tatăl celui care se desăvârșește în studiile brahmanice trebuia să ofere brahmanului, expert în *Veda* și părinte spiritual al fiului său, darul vacii. La fel, și în timpul celui din urmă rit de trecere – și anume, incinerarea – se jertfea o vacă numită *Anustaraṇi* („menită să însoțească defunctul“), ale cărei măruntaie erau așezate între palmele mortului în timp ce se rostea formula rituală: „Însoțitoare a celui ce pleacă dintre noi, am îndepărtat, mulțumită ție, păcatele mortului, încât nici păcatul, nici stricăciunea nu ne mai ating.“ Vaca *Vaitaraṇī* („Cea a trecerii“), căreia muribundul îi ținea coada, îi permitea mortului să treacă fluviul cu același nume, fluviu de sânge, al cărui mal opus reprezenta hotarul ținutului Morții.

Pe de altă parte, consumul celor „cinci produse ale vacii“ (*pañca-gavya*), și anume laptele, laptele prins, untul, urina și balega, pune în evidență o veche practică, bine cunoscută, activă încă și în zilele noastre la hinduiștii tradiționaliști; acest obicei este legat de ispășirea păcatelor sau de purificarea în fața greșelilor. Balega vacii (*gomaya*) servește și la spoirea pereților și a dușumelei caselor, acțiunea răsfrângându-se benefic asupra locului care devine „uns cu sacru“.

Veda ne oferă noi elemente semnificative în această privință. Înțelepții și poeții vedici folosesc deseori expresii cu sens figurat, comparații sau metafore care scot în relief însemnătatea cu totul deosebită acordată vacii. Ceea ce se venerează este, bineînțeles, maternitatea vacii, feminitatea, fertilitatea ei. Imnurile vedice glorifică vaca drept principiu originar. E vorba despre Vaca cosmică, sub înfățișarea lui Virāj, care are Soarele drept „vițel“ (*vatsa*). Puterile naturale și divinizate – „Apele cosmice“, ploile, zorile de zi (Zorile personificate, Ușas), Aditi, Mamă a zeilor (motiv pentru care zeii sunt numiți „născuți din vacă“, *gojāta*), Pământul, Cuvântul – toate sunt adesea asimilate, în literatura vedică, vacii.

Dăruirea sa maternă este lăudată în poezia postvedică și în *Purāṇa*. Să ne gândim și la „vaca abundenței“ a înțeleptului Vasiṣṭha, „cea căreia i se împlinesc (toate) dorințele“, „cea care împlinește (toate) dorințele“ (*kāma-duh*, *kāma-dhenu*).

În imaginația poeților vedici, norii trandafiriu-roșcați ai aurorei, plini de ploaia la fel de binefăcătoare precum laptele care menține viața, amintesc cirezile de vaci. În poezia celebrului poet bengalez Rabindranath Thākur (Tagore) găsim frumoasa sintagmă *godhūli-belā*, care exprimă apusul. Poetul descrie momentul binecuvântat, de atâtea ori înfățișat în pictura indiană, „momentul prafului“ înălțat în urma cirezilor de vaci care se reîntorc la staul, asemănător norilor trandafirii și roșietici.

Dar să revenim la Veda. De ce este vaca sacralizată? *Ṛg-Veda*[12] socotește vaca brahmanului ca fiind egala lui Aditi, egala Pământului. Or, brahmanul, zeu printre oameni, deținător al cuvântului vedic, contribuie (împreună cu

12. VIII, 101, 15–16.

regele) la păstrarea ordinii cosmice și socio-religioase (*dharma*). Dacă vrem să apărăm ordinea în lume trebuie să apărăm vaca brahmanului: „Pentru ei, care o revendică, vaca este o ființă divină. A-i refuza vaca ce-i revine înseamnă a-l desconsidera pe brahman“ (*Atharva-Veda*, XII, 4, 11). „Zeii, o, rege, nu ți-au dat să mănânci această vacă. Ferește-te să mănânci vaca brahmanului, pentru că ea nu-i de mâncare“ (*Atharva-Veda*, V, 18, l)[13]. Trebuie să precizăm că termenul feminin *aghnyā*[14], „care nu trebuie ucisă“, se aplică îndeosebi „vacii cu lapte“ (*dhenu*), aceleia care este în stare să nască un vițel, și nu vacii sterile (*starī*). Din punct de vedere economic și religios, venerarea vacii cu lapte este un lucru ușor de înțeles, tot așa cum sunt acceptate sacralitatea și inviolabilitatea vacii sau vacilor care aparțin brahmanului. De altfel, vaca este pretutindeni privită ca izvor de hrană al speciei umane, înfățișarea sa darnică și binevoitoare inspirând omenirii un sentiment de recunoștință. Mai aproape de noi, Victor Hugo, autorul *Vocilor interioare*, considerând vaca, în poemul cu același nume, simbolul naturii hrănitoare și al mamei universale, dovedește o intuiție corectă în privința a ceea ce se petrece în spiritul și sufletul hinduiștilor:

Ainsi, nature! Abri de toute créature!
O, mère universelle! indulgente nature!
Ainsi, tous à la fois, mystiques et charnels,
Cherchant l'ombre et le lait sous tes flancs éternels,
Nous sommes là, savants, poètes, pêle-mêle,
Pendus de toutes parts à ta forte mamelle!
Et tandis qu'affamés, avec des cris vainqueurs,
À tes sources sans fin désaltérant nos cœurs,
Pour en faire plus tard notre sang et notre âme,
Nous aspirons à flots ta lumière et ta flamme,
Les feuillages, les monts, les prés verts, le ciel bleu,
Toi, sans te déranger, tu rêves à ton Dieu.*

Și astăzi, când un hindus întâlnește un exemplar deosebit – cu extremitățile coarnelor acoperite cu aur, cu fruntea pictată în roșu-aprins, cu ghirlande

---

13. Vezi și *AV*, V, 19; XII, 5.

14. Vezi A.A. MacDonell, *Vedic Mythology*, Delhi, Motilal Banarsidass, reed., 1974, p. 152.

* „Iată-te, natură! Adăpost pentru oricare creatură! / O, tu, mamă universală și-ngăduitoare natură! / Iată, toți, și mistici, și carnali deodat' / Umbră și lapte-aflăm la sânul tău bogat. / Suntem aici, savanți, poeți grămadă / Cuprinși de pretutindeni în buna ta plămadă! / Și-n vreme ce la apa ta, cu strigăt victorios, / Tot săturând etern lăuntrul găunos – / Izvorul tău: al nostru sânge și a noastră fire –, / Sorbim nesățios lumina și-a ta ardere, / Frunzișul, munții, pajiștile verzi și albastrul hău / Nepăsătoare, tu visezi la Dumnezeul tău“ (n. tr.).

în jurul gâtului – el nu-și va putea reține o exclamație de bucurie: „Aceasta nu e o vacă, e o zeiță (*devatā*)!"

Din aceste motive, care dovedesc tot atât suflet câtă rațiune, Gandhi spunea: „Pentru mine, vaca reprezintă întreaga lume subumană. Mulțumită ei, omul este chemat să cunoască identitatea sa de ființă cu toate celelalte viețuitoare [...]. A apăra vaca înseamnă să aperi tot ceea ce nu cuvântă, în sânul creației divine."[15] Pentru a înțelege mai bine trebuie știut că atunci când musonul întârzie, iar țăranul e obligat să-și părăsească pământul ars de soare pentru a se refugia la periferia orașului, el socotește vaca drept un membru al familiei și o ia cu sine. Există un contract subînțeles între o vacă și stăpânul ei. Să spunem că vaca, în India, este un animal de casă. Și așa cum unui occidental nu i-ar veni ideea să-și mănânce câinele sau pisica, la fel, unui hindus i s-ar părea o impietate să-și mănânce vaca. În această privință, să cităm o istorioară naivă și emoționantă care se găsește în Carnetul de Pelerinaj al lui Swāmi Rāmdās[16]:

> Fură găzduiți în camera cea mare a templului și li se dădură lemne pentru foc. Din cauza numărului mare de vizitatori, Rāmdās trebui să rămână așezat și treaz, zi și noapte; de asemenea, începu să consume numai lapte [...]. Cu o zi înainte de plecare, o bătrânică șchioapă, urmată de soțul ei, veni la templu aducând o cană cu lapte proaspăt. Era dimineață. Perechea de bătrânei se așeză lângă Rāmdās și îi dădură să bea laptele, după care soțul îi spuse povestea următoare: „Mahărăj, acum un an am găsit într-o zi, la poarta noastră, o vacă numai piele și os, atâta de istovită și lihnită de foame, că de-abia mai putea merge. Văzând-o în așa hal, nevasta mea a fost de părere să o luăm în grijă și să o adăpostim. Am fost de acord; vaca părea să fi fost părăsită. Nevastă-mea a luat-o în casă și i-a făcut un loc în camera noastră. A hrănit-o, zi de zi, cu mare grijă și dragoste. Vaca se înzdrăvenea văzând cu ochii. Acum, ea era a noastră și se plimba prin toată casa. Locul unde se odihnea, în camera noastră, era desăvârșit de curat. Am botezat-o Krishna Bai. Dar casa aceea nu era a noastră. Suntem săraci, Mahărāj [...]. Când proprietarul casei a aflat că adăpostim o vacă sub acoperișul nostru, s-a supărat și ne-a dat afară. Femeia mea s-a îngrijorat tare, dar nu a vrut, cu nici un chip, să se despartă de vacă, nici măcar să o lase într-un grajd, cum ne sfătuise proprietarul. Am căutat un alt adăpost, iar Providența ne-a ajutat să găsim o casă în care nimeni nu ne împiedică să ținem o vacă. Sunt șase luni de când locuim în noua casă; vaca, drept recunoștință pentru grija noastră, ne-a dăruit un vițel, născut ieri. Laptele pe care vi-l oferim este primul lapte pe care Krishna Bai l-a dat după nașterea vițelului, iar noi credem că îl dăm lui Dumnezeu însuși."

Să ne întoarcem la istoria Indiei și să ne plasăm în chiar nucleul hinduismului. Cultul vacii este strâns legat de acela al zeului Kṛṣṇa, „apărătorul sau paznicul vacilor" (*gopāla*, *govinda*), iubitul „păstorițelor" (*gopī*). Cuvântul *go*,

15. M.K. Gandhi, „Cow Number", *Kalyāna Kalpataru*, ianuarie 1945, p. 12.
16. Swāmi Rāmdās, *Carnet de Pèlerinage*, Paris, Albin Michel, 1953, pp. 170–171.

„bovin“ sau „bovine“, este un termen generic care poate denumi vaca, boul sau taurul. Legătura sa cu zeul Kṛṣṇa este, pentru hinduiști, bogată în semnificații, după cum o dovedește deja această terminologie. Ea, asociindu-l pe zeul-păstor cirezilor, a contribuit mult la transferul unei emoții aproape mistice a păstorului asupra animalului. *Bhakti* cuprinde astfel, ca să zicem așa, cele două divinități, umană și animală. La limită, vaca devine perechea animală a adolescentului divin.

Care femeie hinduistă nu se bucură, chiar și în zilele noastre, amintind povestirile despre copilăria lui Kṛṣṇa, „hoțul de unt“, dojenit și adorat de doica sa, Yaśodā? Tema aceasta a făcut carieră în literatura și în pictura indiană. Basmele nu lipsesc nici ele: Kṛṣṇa și-a petrecut copilăria într-un sat numit *gokula*, „staul“, în apropiere de Mathura. Muntele, aflat tot în apropiere, pe care el îl ridica în vârful degețelului său pentru a-i apăra pe păstori în timpul apelor potopului, se numește *Govardhana*, „Acolo unde prosperă vacile“. În mitologia hinduistă există un cer al lui Kṛṣṇa numit, pe bună dreptate, după cum e de așteptat, *goloka*, „lumea vacilor“. Trecând la un alt domeniu, intrarea în secta vaiṣṇavită/kṛṣnaită Nimbārka se face după pronunțarea formulei sacre de inițiere, *gopāla-mantra*: „Glorie lui Kṛṣṇa, Govinda, cel iubit de păstorițe!“[17]

Și acum să pășim într-un templu hinduist. Înainte de a ajunge în interior, ne vom simți striviți de frumusețea impresionantă a acestor turnuri înalte, piramidale, așa-numitele *gopuram*, care surmontează porțile tăiate în zidurile împrejmuitoare ale marilor temple din India de Sud. Deasupra sălii de oficiere, în formă de pătrat (*maṇḍapa*), care precedă *cella* (*garbha-gṛha*, literal „casa embrionului“) și lipit de turnul (*śikhara*) care surplombează *cella*, se găsește un fronton ce domină templul și e îndreptat spre Răsărit. Nici o sculptură nu este situată mai sus de acest fronton numit *gavākṣa* („ochi de bou“), boul simbolizând aici soarele. Dacă templul este dedicat lui Śiva, vom găsi cu siguranță aici animalul pe care acesta îl încalecă, taurul *nandin* („bucuros“). Este un simbol al virilității și al fertilității, iar femeile credincioase îi ating testiculele, salutându-l cu respect, ca pe o adevărată divinitate.

A sosit vremea să ne oprim din această analiză a problemelor legate de vacă. Pentru a încheia, să semnalăm că unul dintre termenii folosiți atât în textele filozofice, cât și în limbajul cotidian ca sinonim pentru „lume“ (această lume exterioară, vizibilă, trecătoare) este *gocara*, adică „pășune“, „acolo unde se plimbă vitele“.

---

17. Vezi G. Clémentin-Ojha, *La Divinité conquise. Carrière d'une sainte*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, p. 178.

VIAȚA RELIGIOASĂ

Inițiere în religia hinduistă

Principial, hinduist nu devii, ci ești prin naștere. În orice caz, este bine să se facă o distincție între primele trei clase și celelalte. Printre membrii primelor trei clase, cei „de două ori născuți“ (*dvija*), această calitate nu reprezintă, la naștere, decât o potențialitate. Fără a lua în considerație numeroasele „rituri perfective“ (*saṃskāra*), unele săvârșite asupra mamei în perioada prenatală, altele asupra copilului pe durata primilor săi ani de viață, băiatul nu devine un hinduist adevărat decât prin intermediul inițierii, *upanayana*.

Acest rit de trecere important intervenea la vârste variabile, în funcție de obiceiurile castei, între opt și doisprezece ani. Tatăl își prezenta fiul unui bun cunoscător al *Veda* (un brahman întotdeauna) care îl iniția, mai ales prin practica rugăciunii solare, „incitatoare“ (*sāvitrī*). După inițiere, tânărul era găzduit (doisprezece ani, în principiu) de către maestrul său, socotit un al doilea părinte, pentru a învăța textul vedic corespunzător ramurii sale paterne sau tradiției străbunilor săi. Prima naștere, cea biologică, fiind considerată impură, era depășită de o a doua, simbolică, cultică și culturală, care îi permitea accesul la *Veda* și la respectarea riguroasă a *dharmei*, conferindu-i statutul de adult. Înainte vreme, copilul nu avea nici drepturi, nici îndatoriri. În prezent, introducerea sistemului de învățământ după modelul anglo-saxon a făcut impracticabilă o bună parte din semnificația *upanayana* ca rit de trecere, fără a-i răpi însă impactul religios.

Pentru fete, căsătoria ținea locul inițierii și le conferea o poziție socio-religioasă. La fel stau lucrurile și astăzi. Cât despre *śudra*, servitori și oameni ai castei inferioare, ei nu au acces la inițiere. Ei fac parte, totuși, din peisajul socio-religios hindus pentru că sunt născuți în interiorul acestui sistem, chiar dacă influența lor este slabă sau indirectă. Situația celor fără castă sau paria este, mai curând, paradoxală: ei sunt excluși, ca să zicem așa, numai în interiorul sistemului de caste. Dovadă stă faptul că cei care se convertesc la creștinism, islam sau budism încetează să se mai numere printre paria.

O altă consecință: pentru că hinduist ești odată ce te-ai născut astfel, problema convertirii la hinduism, în principiu, nici nu se pune. Cu toate acestea, lucrurile sunt ceva mai complicate. S-a întâmplat, în istoria Indiei, ca un grup de populații să asimileze progresiv, de-a lungul câtorva generații, un însemnat număr de obiceiuri și tradiții ale hinduiștilor, fără să-și părăsească propria identitate. Se va spune deci că sunt mai mult sau mai puțin hinduizați. Așa stau lucrurile, de pildă, cu unele triburi autohtone, dar și cu anumite populații ale Asiei de Sud-Est: în Cambodgia, ca și în Bali, în Indonezia. Chiar

în India, există afinități deosebite între hinduiști și credincioșii jaina. În ciuda controverselor generate de unele chestiuni legate de credință, ei se simt uniți în virtutea unui comportament comun, mai ales în privința nonviolenței. În Gujarat, de exemplu, există credincioși jaina care se socotesc și sunt socotiți hinduiști, păstrându-și în întregime identitatea religioasă specifică.

În privința convertirilor personale situația se înfățișează altminteri. Un străin, născut din părinți care nu sunt hinduiști, nu poate să intre realmente în acest sistem socio-religios. În fapt, el nici nu cere acest lucru. Ceea ce îl interesează este accesul într-un *āshram* și acceptul unui *guru*; și, eventual, să devină un ascet (un *saṅnyāsin*) sau, poate, *guru*. Această cale este marcată cu precizie: aceea pe care au pășit hinduiștii care au renunțat la familie, împreună cu datoriile și obligațiile pe care această alegere le impunea, devenind „morți socialmente“, în accepția lui Louis Dumont[18].

Acum suntem în măsură să clarificăm problema prozelitismului. Ea este exclusă în interiorul sistemului. În schimb, în contextul renunțării, unii *sādhu* sau discipolii lor apuseni pot avea o activitate misionară. E vorba de celebra Ramakrishna Mission, întemeiată de Vivekānanda, de Maharishi Mahesh Yogi și de „meditația transcendentală“ pe care a inițiat-o, de Shivānanda, Yogānanda și de numeroși alți *guru*, autentici sau nu, despre care se vorbește atât de mult în Occident.

Transmiterea mesajului religios

Transmiterea mesajului religios se desfășoară în cele două spații privilegiate și complementare totodată, familia și rețeaua de *āshramuri*. În familie, lucrurile se petrec într-o formă firească și neoficială. Copilul își vede părinții îndeplinind rituri și liturghii, practicând cultul imaginilor etc. În plus, toți cei care compun căminul, marea familie (*joint family*), le istorisesc copiilor fragmente din cele două mari epopei, *Mahābhārata* și *Rāmāyana*, precum și „Povestiri antice“ sau *Purāṇa*. Copilul se obișnuiește astfel, aproape fără să bage de seamă, încă din primii săi ani de viață, cu materialul mitic și legendar care constituie, și astăzi încă, o parte însemnată a culturii hinduse. Mai târziu, i se va preda esențialul din *Bhagavad-Gītā*, episod crucial al *Mahābhārata*, unde sunt trecute în revistă principalele căi de eliberare: enciclopedie doctrinară și soteriologică, activă, din plin, și în zilele noastre. *Gītā* este evanghelia hinduiștilor. Învățătura sa are o deschidere universală, deoarece se adresează nu numai celor prinși în problemele lumii și încărcați de răspunderi, familiilor și mulțimii în întregime, ci și asceților. Universalitatea ei mai comportă un sens, căci și cei care nu sunt

18. Vezi *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966 (mai ales apendicele B: „Le renoncement dans les religions de l'Inde“, pp. 334–335, n. 18, reed. 1979).

hinduiști pot găsi aici lumină și alinare. Ea predică, de fapt, în favoarea activității și, totodată, a renunțării la roadele ei afective. Influența sa a fost neînchipuit de mare atât în India, cât și dincolo de hotarele ei. Iar dacă vrem să cunoaștem esența hinduismului trebuie să începem cu *Gītā*.

Un alt pol, complementar vieții în sânul familiei, este locul de retragere unde sălășluiesc *guru*: așezămintele *āshram*. *Guru* sunt, cel mai adesea, asceți. Aceștia și-au părăsit casa părintească fără a-și întemeia o familie pe cont propriu. Departe de lume, ei pornesc în căutarea sinelui. Dar, în această retragere, lumea vine să li se alăture. Ei primesc discipoli care trec sau rămân, în așa fel încât există o legătură continuă între oamenii din interiorul lumii și cei care trăiesc în afara ei. *Guru* reprezintă un pol de atracție pentru aceia care trăiesc în societate contribuind astfel, din plin, la întreținerea idealului eliberării chiar și pentru cei care rămân prinși în „circuitul universal“, *saṃsāra*. Înțelegerea acestei influențe este cu atât mai mult înlesnită de persoanele care vin în *āshram* încărcate deja cu o devoțiune fierbinte (*bhakti*), oricare ar fi credința lor, vaișṇavită sau śivaită. Ele îi găsesc aici pe urmașii asceților *bhakta*, bărbați și femei care, în general, au întemeiat diferite secte sau, mai precis, „descendențe“ (*saṃpradāya*) vaișṇavite sau śivaite. Mai există și alte apartenențe: *śakta*, *liṅgayat* etc. Aceste apartenențe se recunosc după însemnele purtate pe frunte: trei linii orizontale pentru śivaiți, una stilizată a tălpii lui Vișṇu pentru vaișṇaviți. Cât despre *liṅgayat*, ei poartă la gât un mic falus (*liṅga*). Anumiți *guru*, asceți și *bhakta*, care conduc un *āshram*, nu poartă asupra lor nici un semn distinctiv vizibil al sectei, precum Sathya Sai Baba.

Nu trebuie să ne închipuim nici că toți indienii sunt repartizați în mod obligatoriu între aceste descendențe. Mulți dintre ei sunt, pur și simplu, hinduiști fără a intra oficial în vreo organizație. Acest lucru nu îi împiedică să aibă propria zeitate preferată sau să manifeste simpatie pentru un anumit *guru*. Astfel, ei pot călători pentru a vizita un sfânt ale cărui puteri și minuni l-au făcut celebru, pentru a-i cere sprijinul: este, astăzi, cazul lui Sai Baba, în regiunea Bangalore. Acest tip de credință poate fi îndreptată, pe durata unei vieți, de la un sfânt asupra altuia, după trebuințe și după, mi se pare, măsura în care acești poli de atracție jumătate oameni, jumătate zei au o funcție asemănătoare aceleia pe care Winnicott o atribuia „obiectelor tranzitive“. Ele înlesnesc trecerea de la închiderea vremelnică la deschiderea spirituală.

Toate aceste descrieri pot părea refractare față de raționalitatea carteziană și geometria conceptului. Dar nu trebuie niciodată uitat faptul că hinduismul este, în același timp, tot ce poate fi mai cuprinzător (*all-encompassing*), dar și mai selectiv. Pentru a înțelege această varietate în unitate, să ne ajutăm de câteva scheme și comparații. Lumea hinduistă este construită din cercuri care nu sunt, în mod obligatoriu, concentrice, dar care se suprapun și se întretaie

într-o aparentă dezordine. Ne putem gândi la o pânză de păianjen sau la rizomi; dar, mai ales pentru că hinduismul este o entitate vie, ne putem gândi la un organism ale cărui canale se adună prin anastomoză. În final, să amintim un motiv indian, arborele *ásvattha* sau *Ficus religiosa*, adăpostul tradițional al asceților, o adevărată catedrală de verdeață, ale cărui ramuri pot prinde lesne rădăcini odată ajunse la pământ. Hinduismul este asemenea lui.

Îndatoririle religioase

Unui observator occidental hinduistul i se va părea urmărit, în mod constant, de două sau trei „obsesii": să se purifice, să „viețuiască în sacru", să se reculeagă până la a deveni absent față de tot ceea ce-l înconjoară. După cum își asumă propria religie, într-un fel mai mult sau mai puțin interior, el va fi atras spontan către aceste practici sau, dimpotrivă, le va resimți ca pe niște obligații. În toate situațiile, religia sa va fi, totodată, interioară și exterioară, singuratică și împărtășită.

Hinduistul își începe ziua printr-o purificare, în același timp fiziologică, psihologică și morală. Cititorul francez este adesea derutat când cuvântul *śauca* este tradus prin „puritate", deoarece aceasta e, în egală măsură, corporală și mentală. Prin acest termen se înțelege, mai întâi de toate, o bună circulație intestinală, fără de care hinduistul s-ar simți impur și nu și-ar putea începe activitățile zilei, sacre și profane. Aici se adaugă diferite alte purificări: frecarea dinților cu un bețigaș (crenguță din arborele *nīm*), cu sare, cu cărbune sau cu o periuță și pastă de dinți. Se cuvine apoi să se spele. Dacă este acasă, se va săpuni cu grijă, apoi va face un duș din cap până-n picioare ajutându-se de o găleată din care apa este scoasă cu un recipient mai mic. Dacă se găsește în afara căminului, în apropierea unui curs de apă sau a unui lac, hinduistul va intra în apă păstrând asupra sa strictul necesar de veșminte, iar femeile întregul *sari*. Își va pune apoi haine curate și călcate: baie sau duș, spălat sau călcat sunt activități zilnice; în cazul în care omul aparține unei mișcări sectare, vaiṣṇavite sau śivaite, el își va lipi pe frunte însemnele corespunzătoare. Femeia măritată își va reface roșul-aprins care îi împodobește cărarea ce-i desparte părul în două, își va reîmprospăta acel *bindu* roșu din mijlocul frunții, se va farda, își va pune flori în păr (mai ales în sudul Indiei), și toate acestea chiar dacă femeia este de condiție modestă.

Rituri și liturghii, devoțiune și meditație vor continua, în suflet, purificarea începută odată cu baia. Un brahman sau „cel de două ori născut" tradiționalist se va trezi devreme, înainte ca soarele să răsară, și va recita *sāvitrī* sau „lauda stimulentului", adică soarelui, cel care pune lumea în mișcare. Brahmanul știe pe de rost această rugăciune scrisă în metru *gāyatrī* (de la care i se trage și numele).

Trebuie să rămână treaz și atent în timpul celor două apusuri, al lunii și al soarelui. Deoarece aceste „împreunări“ (*saṃdhyā*) ale Universului sunt, ca orice împreunare, momente delicate care au nevoie de rituri și rugăciuni. Dacă brahmanul dispune de timp, va mai recita și un fragment dintr-un text sfânt. El poate să practice, de pildă, și recitarea murmurată (*japa*) a celor o sută opt nume ale lui Viṣṇu.

Urmează apoi *pūjā*. După ce va fi trezit zeitatea care dormea în „imaginea“ sa (*mūrti*, *pratimā*) și își va fi desăvârșit toaleta, îi oferă acesteia flori, tămâie, lapte, hrană, rugăciuni și, mai ales, se oferă pe sine. Momentul cel mai însemnat al *pūjā* este acela în care se descriu cercurile de lumină în jurul imaginii. Este ritul lui *āratī* săvârșit cu camfor aprins la o lampă din lut sau din metal. Apropiind mâna dreaptă de flacără și ducând-o apoi spre față (cu precădere la frunte și la ochi), se interiorizează lumina. Dacă *pūjā* este săvârșită de soț și de soție, acompaniați de cântări religioase (*bhajan*) sau de *mantra*, ceilalți membri ai familiei, copii, vârstnici, precum și întreaga asistență li se alătură cântând, primind din mână în mână lampa care conține flacăra. Ei împart și hrana sacrală (*prasāda*), aceea care a fost oferită mai întâi divinității și care s-a reîntors la oameni încărcată de grație divină. Abia după ritualul *pūjā* de dimineață, săvârșit în cele mai mici amănunte sau chiar într-o variantă minimală, hinduiștii tradiționaliști își iau prima masă.

În privința icoanei, bi- sau tridimensională, aceasta va fi, în principiu, cea a divinității preferate de familie: Viṣṇu sau una dintre întrupările sale, Śiva, Ganeśa sau chiar o zeiță, Durgā, Kālī, Lakṣmī ș.a. Ziua începe și prin acordarea atenției necesare obiectelor religioase aflate în casă: *liṅga*, însemnul procreator al lui Śiva, *śalagrāma*, o piatră de amonit sacră, însemnul lui Viṣṇu. Nu se omite nici săvârșirea unui ritual în cinstea plantei sacre, numită *tulasī*, busuiocul regal. În fine, dacă în casă se află o imagine a maestrului spiritual, sau măcar *pādukā* (sandale de lemn reprezentând amprenta tălpilor sale), acestea vor fi și ele venerate asemenea unor zeități. Brahmanul, în plus, nu-și va uita vaca.

Pe lângă această *pūjā* domestică există, în împrejurări deosebite, și *pūjā* săvârșite în templu (*mandira*, *devālaya*). Alături de ceilalți credincioși, se va cânta gloria zeilor și a zeițelor (ca în timpul ceremoniilor *satsang*, *kīrtan*, *bhajan*). Dar motivul care-i aduce pe credincioși la templu este, mai ales, „vederea“ zeului față în față (*sākṣātkāra*) pentru a primi *darshan*. Este momentul crucial, cel mai însemnat din *pūjā*. La sfârșitul ritualului, credincioșii își trec unul altuia lumina, *ārati*, și hrana consacrată, *prasāda*, purtătoare a grației divine. Înainte de a părăsi templul, ca și înainte de a-i trece pragul, credincioșii vor face *pradakṣinā*, adică vor înconjura templul având-l tot timpul la dreapta (în sensul acelor de ceasornic).

În fine, o a treia variantă sunt ceremoniile *pūjā* anuale. Astfel, au loc spre sfârșitul lui septembrie și în octombrie *Durgā-pūjā*, *Kāli-pūjā*, *Lakṣmī-pūjā* etc.,

la Calcutta, Benares și în alte orașe ale Indiei. Acestea sunt grandioase sărbători populare. Idolul este pregătit de meșteșugari specializați, cu multe luni înainte. Zeița, gătită, împodobită, este așezată într-un loc sacru acoperit, *pandal*. Aceste *pūjā* țin câteva zile, marcate prin diverse rituri, rugăciuni și recitări de texte. Când se apropie sfârșitul festivității, zeiței i se închină o ceremonie de bun-rămas: ea părăsește idolul ca și cum s-ar fi coborât din cer chiar atunci când acesta fusese așezat în locul sacru. Hinduiștii nu sunt idolatri. Idolul este condus la râu, unde e scufundat. Religiozitatea profundă, neținând seama de loc sau de momentul zilei, se verifică în viața cotidiană. Este emoționant să vezi, în muzee, oameni simpli care se înclină cu religioasă admirație în fața statuilor lui Viṣṇu sau Śiva (ba chiar ale lui Buddha sau Bodhisattva). Aceasta se petrece deoarece ei nu le deosebesc de imaginile zeităților pe care le văd în temple.

În final, să atragem atenția asupra unei chestiuni care contrastează cu practica creștinilor, a evreilor sau a musulmanilor. Templul nu este un loc de întâlnire pentru credincioși, iar frecventarea sa nu este obligatorie. Desigur că în templu se celebrează ritualurile *pūjā*, participarea însă este lăsată la bunul-plac al fiecăruia. Prin urmare, cine și de ce merge la templu? Fiecare merge pentru sine sau împreună cu familia, pentru a se ruga, pentru a se reculege, dar mai ales pentru „a primi *darshan*", adică pentru a vedea chipul divinității. În templu, divinitatea își oferă *darshan*-ul, așa cum *guru* și-l oferă discipolilor sau fidelilor săi în *āshram*, în anumite momente, bine stabilite, ale zilei. Numai cu prilejul marilor adunări *melā*, al procesiunilor *yātrā* sau în timpul *pūjā* anuale se trezește sentimentul colectiv al mândriei de a fi hindus. În ciuda unei relative occidentalizări, vizibilă mai ales în marile orașe, India a rămas până în prezent o țară a sărbătorilor religioase strălucitoare. Ca aspect exterior, spectacolul este compus din recitări de texte sacre, rugăciuni și cântece, dans și muzică tradiționale, puneri în scenă ale episoadelor care amintesc mituri întemeietoare ale practicilor rituale. Simultan, trăirea interioară hrănește sentimente de contemplație și de adorație; esteticul și misticul se contopesc spontan în timpul acestor festivități.

În privința vieții civile și oficiale, Uniunea Indiană a adoptat calendarul gregorian. Dar, în privința sărbătorilor, voi urma calendarul hinduist (solilunar, care face ca anul să înceapă în luna *caitra*, martie-aprilie), astfel încât cititorul să simtă întocmai ceea ce se petrece în sufletul credincioșilor hinduiști, indivizi sau grupuri. Pe lângă sărbătorile specific hinduiste, trebuie să ținem seama de diversitatea religiilor Indiei și, prin urmare, de toate sărbătorile pe care acestea le implică. Dat fiind acest pluralism de fapt, hinduiștii nu ezită să se alăture festivităților altor religii, după cum nici cei care nu sunt hinduiști nu se sfiesc să participe la festivitățile hinduiste, mai ales în zi de sărbătoare. Oricum,

nuanțe există. Un hinduist se va alătura mult mai intim și spontan sărbătorilor acelor religii născute pe teritoriul indian, cele grupate în categoria festivităților „indice“: de pildă, *Mahā-vīra-Jayanti* (martie-aprilie), care sărbătorește nașterea lui Jina, sau *Buddha-Jayanti* (aprilie-mai, *vaisākha*), care sărbătorește, simultan, nașterea, trezirea (*bodhi*) și moartea lui Buddha. La fel, când *sikh*-șii – pe care hinduiștii îi consideră asemenea lor – îl comemorează pe Gura Nanak în octombrie-noiembrie. În privința sărbătorilor musulmane, creștine, evreiești sau zoroastre, participarea hinduiștilor este, firește, mai rezervată și mai convențională. Ea exprimă, în fond, toleranță, deoarece aceste religii sunt privite drept importuri. Ele nu aparțin țării acelor *Bhārata*, numită din acest motiv *Bhārat*. Acesta este, de fapt, numele Indiei, acela pe care îl putem citi imprimat pe mărcile poștale.

La diversitatea manifestărilor religioase se adaugă și un alt factor care face să sporească perplexitatea călătorului venit pentru prima oară în India. Este vorba de faptul că hinduismul oferă posibilitatea ca un același zeu să fie venerat în forme vizibil diferite, de la o regiune la alta. De pildă, la Pandharpur, în regiunea Maharashtra, Vișṇu este venerat sub numele de Vithoba, iar pelerinii care vin an de an în templul său în aprilie, iulie și noiembrie îi închină cântări lui Vithoba. În timpul sărbătorii Pooram, în aprilie-mai, în Trichur – regiunea Kerala – Śiva este adorat sub numele de Vadakunnathan. În martie-aprilie, la începutul anului hinduist, femeile din Rajasthan și din Maharashtra o laudă pe Gaurī, zeița strălucitoare, de un alb-galben solar. E culoarea speranței, de unde ceremonia *haldī-kum-kum*, în timpul căreia femeile se acoperă cu un fel de ceară făcută din amestec de șofran și de praf galben. Este important de știut că Gaurī nu este alta decât Pārvatī, soția lui Śiva, încarnare a Zeiței (*devī*). La prima vedere, aceste diferite nume date unei unice divinități îl pot uimi pe un occidental. E vremea să precizăm că panteonul hinduist poate fi privit în două feluri: unul „universal“, pentru care sunt valabile marile denumiri: Vișṇu, Śiva, Śrī sau Lakșmī, și unul regional, local, chiar familial, în sensul că hinduistul preferă un anume aspect particular al divinității. Trebuie, oare, să înțelegem că practicile cultuale și denumirile locale au fost grupate sub o denumire generală sau, dimpotrivă, că o divinitate de rang universal a luat, în funcție de împrejurări sau regiuni, nume particulare? Hinduiștii nu par să-și pună astfel de probleme, după cum nici creștinii n-o fac în privința denumirilor Notre-Dame de Lorette, Notre-Dame de Chartres, Notre-Dame de Lourdes, deși fiecare este legat de credința sa particulară.

Să presupunem că un occidental vine în India pentru a observa cum se practică hinduismul. De la nord la sud, două temple hinduiste închinate celor două zeițe *Kāmākși* și *Mīnākșī* îi vor oferi o imagine reală a acestei diversități care maschează o unitate mai adâncă. În ambele cazuri cultul este śivait, iar

ritualurile sunt dedicate unei singure zeițe, Durgā. Când va merge în Puri, la Orissa, în templul vaișṇavit dedicat lui Jagannātha („Stăpânul Universului“) sau la Bhuvaneshvar (Orissa), în templul lui Liṅgarāja, śivait prin excelență, va asista la slujbe, de asemenea, diferite. La Varanasi însă, orașul cel mai sfânt din întreaga Indie, el va putea să vadă, să simtă și să înțeleagă chintesența hinduismului, deoarece aici va întâlni toți zeii, toate zeițele, toate sărbătorile și procesiunile religioase. La Varanasi, loc privilegiat de pelerinaj, pe malul fluviului Gaṅga, pe *ghats*, el va întâlni cei mai numeroși înțelepți și asceți. Aici va asista la „dramele“ vieții și ale morții, depășite cu seninătate mulțumită ritualurilor și liturghiilor. Aici va întâlni hinduismul viu. Să ne gândim la acest instrument minunat: caleidoscopul. Este unica șansă de a surprinde unitatea de fond a diferitelor practici. Un *sādhu* vă va explica mai bine atunci când vă veți găsi pe aceste *ghats*. Nu e nimic de căutat, nimic de înțeles. Este *brahman*. Restul e *māyā*: magie a formelor nesfârșite ale unui zeu unic, joc divin (*līlā*), spectacol oferit de Stăpân, creator al fantasmelor noastre.

Anul liturgic

Cuvântul „liturghie“ necesită, în cazul hinduismului, o întrebuințare precaută, după cum îl folosim, la plural sau la singular. La plural, liturghiile – conform dicționarului „diverse forme de cult închinate unei singure divinități“ – se potrivesc perfect ceremoniilor *pūjā* anuale. De la o regiune la alta și, mai ales, de la nord la sud, există liturghii diferite. Sudul, în special, este rezervat și rămâne fidel originalității obiceiurilor sale.

Până la ce punct însă putem vorbi de un an liturgic hinduist? Răspunsul, după părerea mea, trebuie să fie nuanțat. În spiritul hinduiștilor există, fără îndoială, un timp sacru, după cum există și un spațiu sacru la care ei țin foarte mult: Badrinath în nord, Puri în est, Ramesvaram în sud, Dvaraka în vest. Rari sunt hinduiștii tradiționaliști care, măcar o dată în viață, să nu se îndrepte spre unul dintre aceste locuri pentru a-și venera „divinitatea preferată“. Cei care nu și-au putut vedea îndeplinită această dorință se consolează la gândul vieților viitoare ce stau să vină. Cei mai luminați, care văd și simt omniprezența divinității, cei a căror viață interioară este bogată și profundă vor efectua simbolic acest pelerinaj; va fi un ritual îndeplinit mental.

Timpul sacru este marcat de calendarul sărbătorilor religioase (*utsava*), pregătite cel mai adesea de un tânăr legat prin jurământ. O sărbătoare religioasă hinduistă se poate înfățișa sub forma unei *pūjā*, omagiu solemn închinat unei divinități pe durata a una, trei sau zece zile. Ea poate fi o procesiune (*yātrā*) solemnă închinată unei zeități care e purtată de cei care cred în ea sau o adunare religioasă (*melā*) a credincioșilor într-un loc sfânt, la o dată mai mult sau mai

puțin precisă. Prin comparație cu anul liturgic creștin, festivitățile *pūjā* sunt asemănătoare cu ritualurile creștine, în măsura în care sărbătorile creștine gravitează în jurul unui unic cult, acela al vieții lui Hristos sau a Cuvântului întrupat și în măsura în care aceste *pūjā* sunt, de asemenea, culte omagiale închinate unei mari figuri divine. Asemănarea poate funcționa și în cazul procesiunilor (*yātrā*), dar nu și al festivităților (*melā*). Așadar, putem vorbi despre un an liturgic hinduist numai la modul general. E mult mai prudent să vorbim despre un calendar al sărbătorilor religioase hinduiste, cu precizarea că ele nu se desfășoară la o dată fixă. Sunt sărbători mobile.

Să mai notăm că tradiția atribuie în mod deosebit anumite sărbători uneia sau alteia dintre cele patru caste (*varṇa*). Reînnoirea cordonului sacru, asociată unui cult al înțelepților, este sărbătoarea brahmanilor. Ea are loc în iulie-august (*srāvaṇa*). *Daśaharā* („Sărbătoarea celor Zece Zile"), sărbătoare *kṣatriya*, are loc în septembrie-octombrie (*aśvina*). *Dīpāvālī* sau *divālī* („Ghirlanda de lumini") este sărbătoarea *vaiśya*, în octombrie-noiembrie (*kārttika*). Sărbătoarea primăvăratică, *holī*, din februarie-martie (*phālguna*), este sărbătoarea *śudra*, castă în slujba primelor trei. Oricum, aceste repartizări preferențiale nu împiedică defel comunitatea hinduistă să participe la una sau alta dintre sărbători. De asemenea, s-ar cuveni să ținem seama de sărbătorile triburilor care nu sunt prevăzute de *varṇāśra-madharma*, chiar dacă sunt mai mult sau mai puțin hinduizate.

Să precizăm că bărbatul hinduist continuă, chiar și în zilele noastre, să ia parte la atâtea sărbători religioase nu numai pentru a rupe monotonia vieții cotidiene! Atunci când merge în pelerinaj sau când se alătură unei procesiuni religioase, el nu își ia un fel de „vacanță". Cât despre obsesia evadării, ea nu a cuprins încă spiritul hindus. Motivul principal care justifică aceste celebrări periodice este mereu dorința adâncă de a avea un contact intim cu sacrul, de a trăi în sacru pentru a se purifica, a se desăvârși. Seriozitatea și minuția cu care sunt săvârșite aceste ritualuri periodice (sau zilnice) nu exclud faptul că sărbătorile pot fi momente de veselie în familie, de bucurie rafinată, împărtășită cu ceilalți.

Sărbători și pelerinaje

Dincolo de tradiție și modernitate, unitatea hinduismului pare să se mențină grație sărbătorilor și pelerinajelor, mai ales în măsura în care acestea și-au păstrat caracterul religios.

Printre sărbătorile religioase anuale să consemnăm, mai întâi, Anul Nou, sărbătorit în familie în luna *caitra* (martie-aprilie). Pe de altă parte, un hinduist tradiționalist, membru al unei caste superioare, celebrează încă aniversarea

primei zile a marii ere mitico-cosmogonice (*yuga*), în memoria celor zece întrupări (*avatāra*) ale lui Viṣṇu, repartizate în diferite *yuga*.

În cea de-a noua zi a lunii *caitra*, hinduiștii aniversează, cu un entuziasm deosebit, ziua de naștere a lui Rāma, cea de-a șaptea întrupare a lui Viṣṇu. Este sărbătoarea *Rāmanavamī*. Rāma, eroul princiar și divin, personaj principal al epopeii *Rāmāyaṇa*, care îi glorifică faptele, este născut în regiunea Ayodhyā. Învingător al demonului Rāvana, soț al credincioasei Sītā, el se bucură de o popularitate ieșită din comun. Aceasta se face simțită în timpul sărbătorii, fie în templele închinate lui Rāma, fie în casele credincioșilor săi, ba chiar pe stradă. Este zeul venerat de toți: bărbați, femei, copii, vârstnici, bogați și săraci, puri și impuri, ba chiar și de membrii paria. Un hinduist cu spirit foarte deschis nu se va revolta auzind că un musulman rostește numele lui Rāma. Iar un indian musulman, presupunând că și acesta e, la rândul său, foarte deschis, va recunoaște bucuros: „Allah sau Rāma sunt unul și același." Kabir (spre 1400) a făcut multe eforturi pentru înlăturarea acestor hotare despărțitoare.

Pentru hinduiștii cultivați, mai ales pentru aceia care activează în viața politică, Rāma continuă să fie întruchiparea regelui ideal, acela care domnește în conformitate cu *dharma* introducând în stat ordine și armonie. De aceea, hinduiștii invocă necontenit „domnia lui Rāma" (*rām-rāj*). În plus, Rāma a eliberat regatul Laṅka (Ceylon) din ghearele demonului Rāvaṇa, chiar acela care îi răpise soția, pe Sītā. Din acest motiv, hinduiștii sărbătoresc pe perioada lunii pline din *caitra* și ziua de naștere a lui Hanumān, zeul-maimuță. *Rāmāyaṇa* povestește că Hanumān, ajutat de o armată de maimuțe, a construit un pod între sudul Indiei și Ceylon. Mulțumită acestei tactici Rāma a putut să triumfe în fața lui Rāvaṇa și s-o revadă pe mult iubita sa Sītā. *Rāmalīlā* (celebrată în noiembrie), punere în scenă cu cântece și dansuri a epopeii, este un spectacol emoționant în timpul căruia toți, cultivați și necultivați, își împărtășesc bucuria.

În timpul vieții, ca și la sfârșitul acesteia, numele lui Rāma este un nume salvator. De pildă, recitarea acestei *mantra*: *Śrī Rām*, *jai Rām*, *jai Rām* („Stăpân Rāma, triumfă! O, Rāma, triumfă, o, Rāma!"). Chiar și simplul enunț *hare rām* este suficient. Acestea au fost ultimele cuvinte ale lui Mahatma Gāndhi cu câteva secunde înainte de a muri. Nu ne va mira deci să auzim, în plină stradă, aceste sunete grave: *rām nām satya hai* („Numele lui Rāma este adevăr"), înțelegându-se implicit că: „Restul, tot ce aparține acestei lumi, e fals." Când auzim această litanie vom ști că se apropie un cortegiu funerar. Nu peste mult timp, îi vom vedea pe cei care poartă pe umeri, până la locul de incinerare, decedatul așezat pe o targă. Impuritatea rituală cauzată de moarte nu pângărește numele lui Rāma.

Să continuăm însă desfășurarea calendarului hinduist. În mai are loc festivalul Vaisākha. Este începutul anului școlar hindus. În mai-iunie, nimic interesant. Iată-ne la începutul celor „patru luni" (*catur-māsa*). În iunie-iulie (*āṣāḍha*) este vremea omagierii maeștrilor spirituali (*guru-pūjā*). Sărbătoarea se desfășoară în școlile tradiționale, în *āshram*-uri, ca și în locuințele hinduiștilor celor mai tradiționaliști. Înainte de orice, este omagiat Vyāsa, autor mitico-legendar a numeroase texte, cu precădere al marii epopei *Mahābhārata*. Pe lângă această sărbătoare religioasă anuală închinată unui maestru spiritual, de regulă aceluia care a săvârșit inițierea, printre datoriile discipolilor se numără și un cult zilnic, mărturie a legăturii maestru–discipol, ca și un cult săptămânal, săvârșit în fiecare joi; culte care asimilează un maestru spiritual adevărat (*sad-guru*) unei divinități prezente, prin urmare, în persoana celui venerat. Într-adevăr, *guru* îi scoate din ignoranță pe discipolii săi și, odată cu aceasta, îi eliberează de *saṃsāra*. El îndeplinește același rol soteriologic precum Zeul (*Īśvara*). Aici își au izvorul aceste versuri:

Guru este Brahmā, *guru* este Viṣṇu,
Guru este Zeul Maheśvara (Śiva),
Guru este supremul *brahman*,
Iată de ce îl venerez pe *guru*.

Printre sărbătorile templelor și ale zeilor care înlesnesc mari adunări și care întăresc sentimentul apartenenței la colectivitate, trăsătură esențială a societății indiene, să semnalăm „procesiunea Carului" (*ratha-yātrā*). Această sărbătoare vaiṣṇavită, cea mai spectaculoasă din întreaga Indie, se desfășoară în iunie-iulie (*āṣādha*) la Puri (Orissa). Ea este închinată lui Jagannath („Apărătorul Universului"), care nu este altul decât Kṛṣṇa. De fapt, procesiunea comemorează călătoria pe care Kṛṣṇa a făcut-o de la Gokula până la Mathura. Statuia lui Jagannāth este purtată de la templul Puri la „casa sa de vară" în care îl va găzdui soția sa, Lakṣmī. Pe fiecare dintre cele trei care de lemn sculptate în formă de temple, impresionant împodobite, este așezată una din statuile divine. Pe primul, Jagannāth, zeul întunecat, cu ochii mari și negri, al cărui cerc perfect simbolizează, pentru cel care a reușit să-l vadă pe zeu sau care a „primit *darshan*", această lume în mișcare, hora nașterilor și morților, pe scurt, *saṃsāra*, de care numai grația lui ne poate scăpa. Pe celelalte două se află fratele său, Bālabhadra, și sora sa, Subhadrā. De cincisprezece secole, acest impresionant pelerinaj se păstrează întocmai. Mii de pelerini, indiferent de castă sau de poziție socială, amestecați cu paria veniți din toate colțurile țării, participă la sărbătoare. Cu înflăcărare religioasă, oamenii se înhamă pentru a trage cele trei care, foarte grele, de-a lungul străzilor din Puri: este un prilej deosebit de a intra în contact cu divinitatea. Cei a căror înflăcărare devoțională

merge până la beție mistică sau nebunie încearcă să atingă divinitatea și se prăbușesc sub uriașele roți ale carului. Ce poate fi mai favorabil, mai înălțător decât această moarte în încercarea de a-ți apropia divinitatea? Dacă o atingi și, mai ales, dacă te atinge, simpla sa mângâiere valorează cât iertarea și mântuirea.

Într-o vale a Cașmirului se găsește o peșteră închinată lui Śiva: peștera Amarnath, pe coastele munților Himalaya, la 3 880 de metri altitudine. Procesiunea care ajunge aici are loc în fiecare an, în luna *śravaṇa* (iulie-august), pe durata lunii pline. Mii de pelerini vin aici pentru a i se închina lui Śiva, prezent sub înfățișarea unui *liṅga*, a unui falus, în întregime din gheață, care, se crede, crește și descrește după fazele lunii. Adepții lui Śiva pot merge și la Kedarnath. Cei ai lui Viṣṇu vor merge la sanctuarul de la Badrinath. Deși se ajunge foarte greu până acolo, nimeni nu renunță. Se pare că Badrinath îi atrage cel mai mult pe credincioși. În fiecare an, mor sau sunt răniți aici sute de oameni. Nu frica de moarte chinuie spiritul credincioșilor, ci spaima de a rămâne prinși în cercul vicios al nașterilor și morților. Motivul principal care îndeamnă la pelerinajele către aceste locuri sfinte mai apropiate de ceruri ține fie de un interes personal, obținerea unui cer (*svarga*), fie de o finalitate suprapersonală: obținerea eliberării definitive (*mokṣa*).

În cea de-a cincea zi din seria de cincisprezece zile în care Luna este în creștere din luna *śrāvana* (iulie-august), femeile măritate, mai ales la sate, vor celebra *nāga-pañcamī*, sărbătoare extrem de populară în Rajasthan. În această zi, ele venerează șerpii, în general, și în special cobra – simbol al fecundității și al fertilității. Jertfa de lapte etc. este așezată de jur-împrejurul arborilor sfinți (smochinul, de pildă) și, de asemenea, în fața imaginilor instalate în temple sau locuințe. În imaginarul hinduist, cobra este șarpele mitic cu mii de capete, numit „Cel infinit“ (*Ananta*), care-i servește de pat lui Viṣṇu în timpul somnului său cosmic, dintre două ere, după cum arată iconografia.

Tot în iulie-august are loc, mai ales în nordul și vestul Indiei, o sărbătoare religioasă intimă, în sânul familiei, *rakṣa-bandhan*. Scopul său este acela de a întări legătura dintre frați și surori. Este și un prilej pentru aceștia de a-și mărturisi dragostea reciprocă. După *pūjā* de dimineață, sora pune în jurul încheieturii mâinii fratelui său o amuletă protectoare, confecționată cum se cuvine, pronunțând cuvinte favorabile, urându-i viață lungă și curaj. Astfel protejat împotriva răului, așa cum era odinioară zeul Indra, fratele va putea, în schimb, să-și apere sora iubită împotriva oricărui pericol. Zeificat din acest moment, fratele primește laude, hrană sfințită, gustând dintr-o sumedenie de preparate delicioase pregătite cu acest prilej. În schimb, el trebuie să ofere, ca moment integrat ceremoniei, rupii, veșminte (*sari*) și alte cadouri. Mai spre sfârșitul anului are loc *bhaī-tilaka*, ceremonie care implică aceleași motivații,

același tip de ritual. Sora trage o linie verticală de bun augur (*tilaka*) pe fruntea fratelui său.

În cea de-a opta zi din seria de cincisprezece zile în care Luna descrește din luna *bhādrapad* (august-septembrie), întreaga Indie sărbătorește ziua de naștere a lui Kṛṣṇa (*Kṛṣnajanmāṣṭamī*). Devoțiunea înflăcărată închinată acestui zeu, a opta încarnare a lui Viṣṇu, o întâlnim cu precădere la Mathura și la Vrindavan. Este o zi a bucuriei și a entuziasmului fără margini pentru tinerele fete, care se deghizează în păstorițe (*gopī*), iubite ale zeului păstor. Textele care istorisesc viața lui Kṛṣṇa, mai ales copilăria și adolescența sa, sunt recitate pe durata întregii zile. Se desfășoară dansuri și spectacole, pline de savoare, dar, mai ales, faimoasa *rāsalīlā*, hora în care păstorii imită viața lui Kṛṣṇa. Există, în plus, jocul tradițional al balansoarelor, devenit temă favorită a picturii și a miniaturilor indiene. Vedem tinerele fete cum se lasă cu plăcere în voia amețelii erotico-mistice caracteristice acestui joc divin, transpus în lumea oamenilor. Credincioșii postesc până la miezul nopții, momentul venirii pe lume a lui Kṛṣṇa, pentru ca apoi să-i prezinte ofrandele rituale, în primul rând laptele și untul pe care acesta le șterpelea cu plăcere. Pe timpul întregii nopți se cântă imnuri și rugăciuni, în temple sau acasă. Hinduiștii vin la Mathura de pretutindeni. Ei se alătură procesiunii care se desfășoară în pădurea Vrindavan, oprindu-se în dreptul fiecăruia dintre cele treizeci și șase de locuri în care, odinioară, s-au petrecut scene din viața lui Kṛṣṇa.

În august-septembrie, în cea de-a patra zi a lunii *bhādrapad*, are loc sărbătoarea lui Gaṇeśa (*gaṇeśa-caturthī*), o sărbătoare extrem de vioaie și spectaculoasă, la Maharashtra (Bombay). Gaṇeśa sau Gaṇapati este zeul cu cap de elefant, fiu al lui Śiva și al lui Pārvatī, supranumit Vināyaka, „Cel care înlătură obstacolele". Este, prin excelență, un zeu favorabil, motiv pentru care e invocat înaintea oricărei activități: zeu al începuturilor, ca să zicem așa. Imaginea sau statuia sa este așezată deasupra ușilor majorității locuințelor hinduse, ca și la intrarea în temple. Abundența și înțelepciunea, reușita și puterea de înțelegere se găsesc îngemănate în persoana sa. Imaginile divinității, pictate superb, ca și statuile de lut confecționate cu grijă sunt plimbate în sunetul cimbalelor și al tobelor pe străzile satelor și ale marilor orașe, timp de trei sau zece zile. Adorația, pe care atât masele, cât și elitele o manifestă față de acest zeu, cel mai apropiat oamenilor, nesocotește problemele ivite pe parcurs în circulația rutieră. Când sărbătoarea ia sfârșit, statuile zeului sunt scufundate ritualic în mare sau într-un lac. E vremea belșugului: străzile sunt inundate de flori, de monede. Toată lumea primește *laddu* și se desfată savurând *kheer* până ce pântecul devine dolofan ca al lui Gaṇeśa!

Tot în august-septembrie are loc *Onam*, sărbătoare națională închinată lui Kerala. Aceasta se desfășoară în perioada dintre cei doi musoni și celebrează

recolta de orez, precum și reîntoarcerea anuală a bunului rege Bali. El nu este, propriu-zis, o zeitate a panteonului hinduist, ci un *asura*, adică o putere străină zeilor arieni. Acest indiciu exprimă cu claritate legătura populațiilor dravidiene cu trecutul lor îndepărtat, chiar dacă, în prezent, ele sunt integrate hinduismului. Cele zece zile de sărbătoare sunt pline de cântece, dansuri și jocuri, dar mai ales de lupte fără nici un fel de arme, zece zile pline de mese rituale compuse din numeroase feluri de mâncare piperate și parfumate, precum și din dulciuri din nucă de cocos. Exterioarele locuințelor sunt împodobite cu flori, ca și cocul de păr al tinerelor fete. Acestea, îmbăiate în rouă, parfumate cu esență de santal, înveșmântate în fuste lungi de muselină transparentă, cu găitane de aur, vor dansa seara în jurul lămpilor, bătând din palme, în grădina plină de flori. În fine, punctul culminant al acestei sărbători exuberante se petrece în lagunele străjuite de palmieri: o cursă a bărcilor în formă de șarpe (de la treizeci la șaizeci de metri lungime) a căror proră se înalță în formă de cap de pasăre. În vreme ce ambarcațiunile, încărcate fiecare cu câte cincizeci de vâslași, alunecă pe luciul apei, șeful satului, așezat în mijlocul unei bărci sub o umbrelă de soare cu marginile aurite, cântă istoria regelui Bali.

Iată acum cea mai mare sărbătoare a Indiei. Celebrată în septembrie-octombrie (*āśvina*), *Daśahara* („Zece Zile“) este numită astfel deoarece atinge punctul de culminație maximă în cea de-a zecea zi; motiv pentru care cel de-al doilea nume al său este „Victoria celei de-a zecea zile“ (*vijyadaśami*). Mai este cunoscută și sub numele de *Navarātri*, cele „nouă nopți“ ale marii Zeițe care precedă cea de-a zecea zi. În Bengal, marea Zeiță este asimilată cu Durgā, „Inaccesibila“. Aceasta nu e altceva decât Puterea Supremă, Śakti, a lui Śiva. Cifra nouă exprimă aspectul universal al Zeiței, iar Śakti este venerată de credincioși (cu precădere bărbați) în înfățișările sale principale, Mahākālī, Mahālakșmī sau Mahāsarasvatī. Astfel, *Durgā-pūjā* este urmată de *Kālī-pūjā*, apoi de *Lakșmī-pūjā*, apoi de *Sarasvatī-pūjā*, conform calendarului liturgic hinduist. Viața obișnuită se oprește în tot timpul acestor zece zile consacrate postului, recitării textelor sacre (și anume *Devī-māhātmya* sau „Celebrarea Zeiței“), dansurilor și cântărilor rituale, sacrificiilor sângeroase și meselor îmbelșugate servite în familie.

Credincioșii stau nemișcați în fața imaginii sau statuii Zeiței fecioare, urcată pe „vehiculul“ (*vāhana*) ei, un leu. Chipul său cu un aer luminos, cu reflexe aurii, răspândește o strălucire suverană. Este imposibil să nu-i poți prinde privirea, de vreme ce frumoșii săi ochi, larg deschiși, binecuvântează, transmit mesaje și, în plus, transmit energia pe care o poartă Zeița. Deși Zeița este fecioară, statuia sa se înfățișează sub aspectul unei tinere femei măritate, înveșmântată impecabil, împodobită cu ornamente și bijuterii. Ea vine, pe timpul celor nouă nopți, să-și viziteze părinții. Zeița poartă cu sine toate însemnele

unei divinități feminine, mai ales tridentul cu care l-a ucis pe demonul Bivol. Este vorba, deci, de o reprezentare foarte complexă, deși – se pare – acest lucru nu ridică nici o problemă în spiritul bengalezilor sau nepalezilor: pe de o parte, Zeița, cu însemnele și atribuțiile sale remarcabile, pe de alta, o tânără femeie măritată, ascultătoare și fecioară. În Bengal, în sudul Indiei, ca și în Nepal, nouă fetițe care nu au ajuns încă la pubertate, așa-numitele *kumārī*, sunt alese și venerate după ritual ca și cum ar fi *Durgā* însăși. Ele sunt împodobite cu aceleași ornamente pe care le poartă Zeița și sunt de-a dreptul divinizate pe durata sărbătorii.

Cu câteva luni înainte, statuile făcute din lut sunt pregătite de artizani specializați. Sunt făcute o mulțime de astfel de statui, deoarece fiecare cartier vrea să aibă una proprie. Ele sunt așezate în spații sfințite, adăpostite sub o pânză, *pandals*. Statuia stă pe un soclu. Mulțimea înflăcărată vine să se închine Zeiței, să primească *darshan*, totul petrecându-se într-o abundență de flori, tămâie, hrană etc. Imnul dedicat Zeiței este recitat de oficianți și răspândit de mesageri, odată cu alte cântări religioase. La sfârșitul celor zece zile, credincioșii, conform ritualului, își iau rămas-bun de la zeitate. Aceasta se retrage din interiorul idolului în care fusese instalată. Idolii sunt purtați, însoțiți de cântece și muzică, până la râu, apoi sunt scufundați. Despărțirea de Zeiță este momentul cel mai emoționant pentru sufletul hinduiștilor. Deși toată lumea se îmbulzește, nimeni nu se teme că poate fi rănit sau călcat în picioare: se cade într-un soi de beție religioasă.

În nordul Indiei, cea de-a noua zi marchează întoarcerea lui Rāma din pădurea în care era exilat și victoria sa asupra demonului Ravana. E sărbătoarea *Rāma-līlā*, celebrată pe o estradă în aer liber în mijlocul unei mulțimi cuprinse de bucurie. Până la urmă simbolismul sărbătorii *Daśaharā* reprezintă victoria Binelui asupra Răului, restaurarea Ordinii triumfătoare în fața Dezordinii, demonul Bivol fiind întruchiparea acesteia din urmă. Poate că în această ceremonie trebuie să vedem o reminiscență a îndepărtatei dominații ariene asupra populațiilor aborigene; iar pe bărbați nu-i nemulțumește trecerea în seama unei puteri feminine a acestei activități crude, dar necesare, de restaurare a ordinii. În reprezentările cele mai întunecate și sălbatice, nu se va mai vorbi de Durgā, ci de Kālī, „Cea neagră“, de Cāmundī sau Cāṇḍī, adică „Aceea care poartă un colier de tigve“ și care se hrănește cu sânge proaspăt. *Kālī-pūjā* ia formele cele mai spectaculoase la Calcutta.

În octombrie-noiembrie (*kārtika*) se desfășoară *Dīpāvalī*, cea mai frumoasă sărbătoare a Indiei, „sărbătoarea Luminilor“. Întreaga țară este iluminată timp de patru sau șase zile și nopți. Musonul a trecut, se sărbătorește sfârșitul anotimpului ploios și victoria fertilității. Toate locuințele, bogate sau sărace, ca și străzile sunt împodobite cu ghirlande de lumini. Lămpile trebuie să fie alimentate întreaga noapte. Bărbați, femei, copii, toți au grijă ca ele să nu se stingă;

de asemenea, toate ușile trebuie să fie lăsate deschise pentru ca însăși Lakṣmī, zeița Abundenței, să poată intra în case și să aducă belșug pentru tot anul. În vreme ce copiii aprind petarde (pentru a îndepărta spiritele malefice), adulții joacă cărți. Este îngăduită chiar și prezența femeilor tinere împreună cu cea a fetelor tinere! Se schimbă daruri și dulciuri, fără a-i uita pe servitori sau pe poștaș etc. Înaintea sărbătorii locuințele sunt dereticate și rezugrăvite. Toată lumea poartă haine noi. Femeile, în special, își etalează noile bijuterii cu care-și împodobesc frumoasele *sari*. E sărbătoarea *Lakṣmī-pūjā*. Se spune că *Dīpāvalī* celebrează înfrângerea demonului Narakāsura. Simbolismul este limpede: lumina înlătură tenebrele, iar petardele, demonii.

Pe malul lacului sfânt Pushkar, din Rajasthan, are loc, în preajma lui octombrie-noiembrie (*kārttika*) o mare adunare religioasă în cinstea lui Brahmā. Pushkar este singurul loc din India unde Zeul creator (socotit „bunic“: *pitāmahā*) stârnește un entuziasm popular. În afara băilor purificatoare și a pelerinajului propriu-zis, aici se desfășoară un târg plin de culoare locală unde se schimbă cămile, capre, oi, vite și cai.

Există o ofrandă a primelor roade ori a animalelor nou-născute – în special orezul nou crescut – care se numește *pongal* („coacere, fierbere“ a orezului) în regiunile de limbă tamil, *saṃkrānti* („trecere“) la Kamataka, în podișul Deccan și în nordul Indiei, deoarece se desfășoară în momentul în care soarele părăsește semnul Racului pentru acela al Capricornului și își începe ascensiunea favorabilă spre nord (ianuarie-februarie). Este deci o sărbătoare în cinstea soarelui (*sūrya*). Femeile, după curățirea rituală, cu *sari*-ul încă umed, pun să fiarbă orezul nou în afara locuinței, pentru ca soarele să strălucească asupra cazanului. În interiorul acestuia orezul fierbe în lapte cu zahăr. Când este fiert, este oferit ca ofrandă soarelui, oamenilor din casă, vecinilor, trecătorilor, fără ca păsările, precum și vacile împodobite cu ghirlande, cu coarnele pictate și șlefuite, să fie uitate. Fiecare trebuie să-și primească porția cuvenită. Aceste trei zile, în care necesarul trece pe un plan secund cedând locul generozității, au ca scop pregătirea întoarcerii belșugului pentru anul ce va să fie. Pe lângă satisfacțiile alimentare, se organizează jocuri. Astfel, se atârnă de coarnele unui taur un sac cu bani, după care, taurul fiind întărâtat, urmează o întrecere a celor mai îndemânatici tineri din sat pentru cucerirea sacului. În mijlocul cântecelor și râsetelor, ceea ce unește aceste distracții este tot sacrificiul cu utilitate imediată. De aceea, sărbătoarea este religioasă; fiind de origine dravidiană, ea aparține unor timpuri îndepărtate ale Antichității timpurii.

Festivalul primăverii, numit *Vasanta-pañcamī*, deoarece se desfășoară în cea de-a cincea zi a perioadei de cincisprezece zile când Luna se află în creștere din luna *māgha* (ianuarie-februarie), este închinat cultului zeiței Sarasvatī, zeiță a Cuvântului, a Cunoașterii și a Culturii. Școlarii, studenții, intelectualii

își depun la picioarele acesteia cărțile și lucrările cu speranța că zeița, inconștientul din înalt, le va fecunda efortul. În momentul cinstirii zeiței cu pielea strălucitor de albă, patroană a literelor și a muzicii, credincioșii, adunați în jurul idolului, nu uită că ea este și o zeitate fluvială, izvor al fertilității. Conform indiciilor iconografice, ea este înfățișată stând pe o lebădă (*haṃsa*), simbol al purității și al cunoașterii selective. În cele patru brațe ea duce șiragul de mătănii, cartea, lăuta (*vīṇā*) și lotusul (acesta din urmă putând fi înlocuit cu un vas pentru curățiri rituale). Idolul confecționat cu acest prilej este scufundat, după ritual, în apa unui râu, odată ce *pūjā* a luat sfârșit.

Ceremonia *melā* reprezintă o reuniune, o adunare a cărei principală motivație este în special de natură religioasă, dar care poate să ia uneori, mai mult sau mai puțin, forma unui târg. Printre marile *melā* care se desfășoară în preajma fluviilor sfinte, vom nota *Kumbha-melā*, care are loc o dată la trei ani în luna ianuarie-februarie (*māgha*) într-unul dintre aceste patru orașe, pe rând: Prayag, Haridvar, Nasik, Ujjain.

Prayag (actualul Allahabad) se găsește la confluența apelor sfinte ale Gangelui cu Yamuna, cărora li se adaugă invizibilul Sarasvati, râul subteran. De aici, celălalt nume al orașului este *Triveṇī*, „tripla confluență". Aici, *Kumbhamelā* ia proporțiile cele mai impresionante. Acest vad sfânt (*tīrtha*) reprezintă trecerea de la condiția prezentă la lipsa de condiționare către care năzuiește, mai mult sau mai puțin, orice hindus. Se crede că cel care se scaldă aici, cu sufletul curat și însuflețit de o devoțiune înflăcărată, primește în schimb recompense uriașe: iertarea păcatelor, accesul la cer și chiar eliberarea din hora nașterilor și morților. Adunarea de la Prayag are loc o dată la doisprezece ani, atunci când Jupiter (Bṛhaspati) intră în conjuncție cu semnul Taurului (Vṛṣabha), iar Soarele cu cel al Capricornului (Makara).[19] *Kumbhamelā* comemorează un episod mitic: baterea oceanului de lapte. Textele susțin că, atunci când zeii și demonii s-au luptat pentru vasul (*kumbha*) care conținea elixirul nemuririi (*amṛta*), rezultat prin baterea mării de lapte, câteva picături au căzut la Prayag. Această motivație se aplică și celorlalte locuri în care hindușii sărbătoresc *Kumbhamelā*. Este un prilej deosebit de a întâlni asceți care au renunțat la lume, din diferite tradiții sectare, precum și un prilej de a lua parte la discuții pe teme filozofico-religioase.

La Prayag, numărul de pelerini este neînchipuit de mare (peste un milion), iar pentru acest motiv sunt necesare intervenția poliției și controlul statului. Oamenii își petrec noaptea într-o tabără anume construită. Dis-de-dimineață, *sādha* śivaiți, goi, acoperiți doar cu cenușă, sunt primii cărora li se permite să se scalde, urmați apoi, puțin câte puțin, de o mulțime uriașă. Pierre Amado a

---

19. Vezi P. Amado, „*Kumbha Melā* de Prayag en 1966", în *Annuaire de l'EPHE*, secțiunea a IV-a, 1972–1973, pp. 657–661.

putut filma această scenă de două ori, la doisprezece ani distanță. Acest document are o dublă însemnătate: mai întâi, aceea de a prezenta concret și pe viu ceva ce ar fi dificil de descris și, apoi, de a măsura transformarea survenită în decursul timpului. Pe scurt: la prima adunare, înflăcărare intensă, reculegere a unei mulțimi zdrențăroase; la cea de-a doua, mai puțină sărăcie, mai puțină concentrare – pelerinajul are acum un aer de bâlci.

„Noaptea lui Śiva" (*śivarātri*) este, după cum o arată și numele, o sărbătoare consacrată venerării acestui zeu. În februarie-martie (*phālguna*), în cea de-a paisprezecea noapte a perioadei de cincisprezece zile în care Luna descrește, întreaga Indie celebrează gloria aceluia care este socotit între toți zeii panteonului hinduist „marele zeu" (*mahādeva*). Ceremonii deosebit de amănunțite și impresionante se desfășoară în nord, în templele de la Benares, orașul lui Śiva, în sud, printre altele în minunatul templu de la Chidambaram, în prezența a numeroși pelerini. În temple, ca și în locuințele familiilor śivaite, este organizată o șezătoare nocturnă. Familiile śivaite aduc jertfă – lapte, miere, unt etc. – zeului venerat. Participanții sunt obligați să postească. Ei își petrec noaptea întreagă cântând *bhajan*. Unii dintre ei murmură cu voce joasă rugăciuni (*japa*), alții, și mai concentrați, se cufundă în meditație (*dhyāna*). Sărbătoarea se sfârșește cu o masă în timpul căreia se consumă mai ales fructe uscate – curmale, nuci, orez uscat și cartofi dulci.

Ce se petrece, oare, în timpul acestei nopți în sufletul și în imaginația credincioșilor? Prin intermediul diferitelor reprezentări ale „marelui zeu" ei îi contemplă aspectele felurite, dincolo de contradicțiile aparente dintre viață și moarte, bunăvoința și cruzimea, puterea de distrugere și pe cea de creație. Familiile se vor opri cu precădere asupra cuplului de soți Śiva și Urnā (Śakti sau Pārvatī), știind că unul dintre numele divinității lor preferate este „Înspăimântătorul" (*bhairava*) și că dansul său dezlănțuit (*tāṇḍava*) va pune capăt ciclului cosmic. El rămâne, cu toate acestea, Śiva, adică „Cel binevoitor", „Cel favorabil". Śiva este „Regele dansului" (Naṭarāja). În vreme ce piciorul său drept strivește demonul ignoranței, cu mâna dreaptă el face semnul *abhaya-mudrā*, „nu vă temeți", iar piciorul său stâng, înălțat, asigură un adăpost adoratorului prosternat înainte-i. Asceții, mai ales, vor vedea într-însul zeul cu cel de-al treilea ochi, plasat în frunte, al cărui foc îl transformă în cenușă pe zeul Erosului, pe Kāma. Este ochiul care vede dincolo de formele vizibile, audibile, mentale și care transcende toate contradicțiile experienței. În plus, asceții își vor recunoaște patronul sub înfățișarea de „stăpân al *yoginilor*", acoperit cu cenușă, încins cu cranii, purtând la gât un șirag de șerpi. Dar numitorul comun și, de departe, cel mai cunoscut, cel mai răspândit al cultului lui Śiva, ceea ce-i întreține adorația asceților și a familiilor, în această noapte, ca și pe durata întregului an, este, fără tăgadă, falusul divin, *liṅga*, simbolul abstract al puterii de fecundație și de creație căreia fiecare dintre noi îi datorează viața.

În fine, urmează *Holī*, sărbătoarea Primăverii și a Recoltelor. La origine, ea era, în sudul Indiei, dedicată lui Kāma sau Madana: dragostea, beția, veselia sunt la ordinea zilei. Mai târziu, în nord, se va introduce ceva nou. *Holī* va fi consacrată și lui Kṛṣṇa, care, și el, dă naștere iubirii în sufletul păstorilor (*gopī*). La Mathura sărbătoarea este deosebit de spectaculoasă, aici fiind locul de naștere al lui Kṛṣṇa. Bărbați, femei, copii se dezlănțuie într-o bucurie nestăvilită. Toți, înveșmântați cu haine noi, își stropesc vecinul sau persoana aflată în față cu prafuri dense, strălucitoare (mai ales de culoare roșie), cu jeturi de apă multicolore și parfumate. Ceea ce, în principiu, este interzis în timpul anului este permis în această zi, deși, în prezent, necuviințele sunt mai reținute. Funcția acestei sărbători, *Holī*, poate fi comparată cu aceea a Carnavalului de altădată: ajută la descărcarea acumulărilor nervoase. Ierarhia, ca și diferențele sexuale sunt temporar abolite; iar femeile îi lovesc cu bastonul pe bărbații din alt sat fără ca aceștia să aibă dreptul să se apere. Pe de altă parte, intervine și reeditarea unui episod arhetipal, prin arderea demonului Holikā. Acesta, trimis de Kamsa cel rău pentru a-l ucide pe Kṛṣṇa, a murit el însuși ars de viu. Mai surprinzător este faptul că în sud se arde imaginea zeului Kāma. Nu zeul Primăverii este ars, ci zeul Amorului fizic, acela care îl tulbură pe Śiva din meditație, Śiva, cu cel de-al treilea ochi, îl fulgeră. Prin arderea chipului lui Kāma se celebrează supremația lui Śiva. Pe de altă parte, se pune capăt nestăvilirii trecătoare a lui Kāma. Aceasta dovedește clar că timpul iubirii fizice și al necuviinței rămâne sub controlul ascezei.

LOCUL FEMEII ÎN SOCIETATEA INDIANĂ

Poziția femeii în această societate plină de clasificări este subordonată și în același timp esențială. Dovada cea mai grăitoare a subordonării constă în aceea că tânăra soție își părăsește casa părintească, adesea plângând, pentru a merge să locuiască împreună cu bărbatul ei, sub supravegherea unei soacre care nu-i va ierta nici cele mai mărunte greșeli. În timpul ceremoniei religioase, din momentul *pāṇigrahaṇa* (literal, „apucarea mâinii“), când soțul intră în posesia soției, dependența se va extinde asupra întregii vieți. Dar, în general, femeia hindusă se definește, de la naștere până la moarte, prin raportare la un bărbat. Manou explică în acest sens: „O fată, ori o femeie tânără, ori o femeie în vârstă nu vor face nimic după bunul lor plac, nici măcar în propriul cămin. În copilărie, o femeie va depinde de tată; în tinerețe, va depinde de bărbat; dacă îi moare bărbatul, de fiii ei.“[20]

---

20. Vezi Lois de Manou, *op. cit.*, cap. V, pp. 147–148.

Toate acestea, cu câteva excepții, sunt în vigoare și astăzi. Există chiar și cazuri extreme în care această relație de dependență atinge limite monstruoase. Câteodată, ziarele relatează cum un socru, așteptând vreme îndelungată zestrea promisă, și-a pierdut răbdarea. Cuprins de furie, el își autorizează nevasta, cu aprobarea eventuală a fiului, să arunce pe nora sa un vas cu petrol atunci când aceasta se află cu treabă la bucătărie. Nefericita arde ca o torță, victimă care plătește pentru sărăcia părinților ei. Bineînțeles că trebuie să păstrăm simțul proporțiilor și să raportăm numărul acestor acte criminale, pedepsite de lege, la o populație de opt sute de milioane de suflete. Exemplul dat rămâne o excepție. Dacă vrem să avem o idee corectă asupra locului normal al unei femei prin raportare la bărbat, vom ține mai degrabă seama de acele statui impresionante de bronz, din India de Sud, care reprezintă un cuplu divin: zeul în prim-plan, iar perechea sa ușor retrasă, în stânga, de dimensiuni mai mici. Acestea fiind spuse, în ce constau, dar, influența și, uneori, chiar puterea femeilor indiene? Pe motivul maturității și al responsabilității lor, li se încredințează cu plăcere un rol-cheie în cadrul unei întreprinderi sau al unei administrații, chiar dacă se vorbește puțin despre asemenea situații. Oricine cunoaște rolul politic ieșit din comun asumat de Indira Gandhi.

În spațiul științei sacre, în mod normal rezervat brahmanilor, cele mai vechi *Upaniṣad* ne-o arată pe Maitreyī, discipolă a soțului și maestrului său spiritual, celebrul brahman Yājñavalkya. Aflăm că unei femei care avea aproape competența unui teolog, Gārgī, i se permitea să discute cu brahmanii despre *brahman*. Totuși, atunci când tinde să exagereze cu întrebările urmărind să cuprindă misterul în spațiul rațiunii și al curiozității umane, Yājñavalkya o avertizează: „Gārgī, nu întreba mai mult! Să nu-ți plesnească țeasta! Într-adevăr, tu întrebi despre o zeitate despre care nu trebuie întrebat mai mult. Gārgī, nu întreba mai mult!"*

Femeia se afirmă cu precădere în universul domestic. Simbolul puterii sale în calitate de stăpână a casei este faptul că ea are în grijă mănunchiul de chei, printre care se află și cea de la frigider, din care servitorii ar putea fi tentați să fure pentru a-și hrăni familia. Dar aici, ca și în alte situații, influența femeii prevalează în fața puterii. Influența de care se bucură este considerabilă și de mare ajutor femeilor, a căror stare poate părea ingrată, ba chiar nedreaptă și mizerabilă. Cum își pot ele suporta soarta păstrându-și, cu toate acestea, surâsul? Fiecare e sigură, în sinea sa, că fără ea nimic nu ar merge. Această convingere intimă o întărește. Soțul depinde de ea ca un copil. Ea îi pregătește hrana, îi masează picioarele obosite când se întoarce seara acasă. Ea este paznicul bunei lui dispoziții diurne, *sukha*, și nocturne, *kāma*. Bineînțeles că acest

* Vezi *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, trad. Radu Bercea, ed. cit., p. 63 (n. tr.).

rol protector și binefăcător cuprinde și copiii, precum și întregul cămin, „familia unită". Cel mai mare nenoroc al femeii este sterilitatea, dar atunci când aduce pe lume un urmaș, mai ales un fiu, ea îi permite soțului său, asigurându-i continuitatea, să se achite de datoria față de strămoși. În aceste împrejurări soția nu este numai soție, ea este mama (*mā, mātā*). Statutul ei este înălțat și chiar soacra sa este obligată să țină seama de aceasta.

În maternitate, femeia indiană își află împlinirea și prestigiul cel mai înalt. Ea este privită drept putere divină (*sákti*), este Zeița și, mai ales, Annapurna (cea care e „plină de hrană"). Este, de altfel, remarcabil că această funcție hrănitoare și donatoare e percepută ca depășind deosebirile dintre sexe: un cerșetor care întinde mâna spre cineva va implora *mā*, adică „mamă". Expresiile obișnuite: „India, mama noastră" (*bhārat-mātā*), „Gaṅga (Gangele), mama noastră", „vaca, mama noastră" dovedesc venerația cuvenită și închinată, în India, mamei. Și imnul scris în 1882 de Bankim Chandra Chatterjee *Vande mātaram* („Omagiu mamei") este dovada aceluiași lucru. Pentru a chema mulțimea să elibereze India de sub ocupația britanică, Mahatma Gandhi avea să reia primele versuri ale acestui imn. De asemenea, putem aminti un templu din Benares, modern și popular totodată, care este cunoscut sub numele de *bhārat-mātā*. În loc să fie închinat unei anumite zeități, el adăpostește doar harta geografică a Indiei. Pelerinii din toate regiunile înconjoară ritualic această hartă care are rol de *maṇḍala*.

Nu este atunci surprinzător faptul că, în iconografie, zeițele nu au deloc copii? Contrastul cu acest cult al Mamei este evident și i-a uimit pe mai mulți indianiști. I-am putea invoca pe cei doi fii ai lui Pārvatī, Gaṇeśa și Skanda, dar aceștia nu sunt născuți din pântecul ei. Adevăratul motiv pentru care zeițele nu au copii care să le aparțină prin naștere este faptul că ele sunt particularizări ale Zeiței, aceea care e Mama Universului (*jagad-ambā*). Foarte rar, în iconografie, vom găsi o mamă cu copilul în brațe (de pildă, la Khajurao, în templul lui Viśvanāth), în vreme ce nenumărate tablouri reprezentând-o pe *Fecioara cu pruncul* celebrează maternitatea în Occidentul creștin.

Dacă textele relative la locul femeii în societatea indiană sunt numeroase, în schimb este mult mai dificil de găsit informații în legătură cu rolul femeii în viața religioasă propriu-zisă, poate și pentru că acesta se desfășoară în spațiul cel mai puțin sesizabil, și anume în interiorul familiei. Să spunem, pe scurt, că femeia asigură continuitatea tradiției tot așa cum o asigură pe cea a vieții. Nu ea este aceea care stabilește marile direcții doctrinare, dar este aceea care păstrează și transmite tradiția în amănuntele concrete și zilnice ale vieții: ceea ce se cuvine făcut și ceea ce nu, ceea ce trebuie mâncat sau nu, obișnuințe culinare și vestimentare etc. În sacrificiile solemne de altădată, ca și în riturile domestice de astăzi, rolul soției este secundar, dar de neînlocuit. „Sacrificantul"

(*yajamāna*), capul familiei (*gṛhastha*), nu se descurcă în lipsa ei. Prezența sa alături de el este, în timpul ritualului, o condiție *sine qua non*; în așa măsură încât un văduv aparținând castei superioare trebuia să se recăsătorească imediat ce se sfârșea perioada impură datorată morții primei sale soții. Acesta nu putea, de fapt, să-și întrerupă activitatea rituală, temei al întregii sale vieți religioase, după încetarea acestei perioade, dar, pe de altă parte, nu putea nici să o continue fără sprijinul soției legitime. Pentru aceleași motive, nici cel care se îndeletnicea cu studiile brahmanice (*brahmacārin*), nici învățăcelul celibatar pe viață, care locuia împreună cu maestrul său, nu erau îndrituiți să celebreze ritualul.

Se poate oare vorbi de un univers religios rezervat femeilor? Fără îndoială că femeia indiană a câștigat mult în ceea ce privește autonomia spirituală odată cu apariția curentului devoțional *bhakti* și, mai ales, a cultului Zeiței sau Puterea divină. Bărbatul hinduist venerează Zeița într-o manieră rituală, aceeași în care îi venerează pe zeii Viṣṇu, Śiva, Gaṇeśa, Sūrya. Și femeia are dreptul să profeseze culturile acestor cinci zeități. Asimilând-o Zeiței, tradițiile sectare vaiṣṇavite, śivaite, śakta acceptă de câteva secole existența femeii *guru*, ceea ce apare drept o adevărată revoluție. Unii antropologi interpretează totalitatea acestor fapte ca fiind o victorie treptată, de-a lungul vremii, a fondului pre-arian: India de Sud, ca și Bengalul și, puțin câte puțin, India întreagă vor descoperi și înțelege femininul.

Pūjā domestică e, mai degrabă, o activitate îndeplinită de femei, chiar dacă poate să participe la ea întreaga familie. În schimb, ceremonia *pūjā* desfășurată în templu este celebrată întotdeauna de un bărbat, *pūjāri*. În timpul ei se adună toți credincioșii: bărbați, femei, copii. La fel, bărbații sunt aceia care se ocupă de buna desfășurare a *pūjā* publice și solemne. În timpul sărbătorilor religioase, femeile se preocupă mai ales de preliminarii, în vreme ce partea esențială a ritualului este săvârșită de bărbați, stăpâni ai căminului. Femeia căsătorită, deși își conduce sexualitatea după regulile matrimoniului, va avea un raport indirect cu Zeița, Durgā sau Kālī. Căci tot bărbatul are acces direct la aceste înfățișări de temut ale Zeiței. În schimb, participarea unei fete tinere sau a fetițelor care nu au ajuns încă la pubertate este obligatorie pentru unele ritualuri mai însemnate. Virginitatea le înlesnește contactul cu Zeița, ea însăși virgină. Femeile aflate la menopauză au și ele acest privilegiu. În aceeași ordine de idei, să semnalăm că femeilor li se interzice participarea la unele forme de cult ca, de pildă, acela al amonitului sacru (*śālagrāma*), însemnul lui Viṣṇu. În replică, ele au datoria, mai ales în Bengal, de a sufla în scoică (alt simbol al lui Viṣṇu) și de a face să se audă „chemarea bufniței", dimineața și seara, cu orice prilej favorabil.

În seria tradițională a celor opt sentimente fundamentale și a celor opt plăceri estetice (*rasa*) corespunzătoare, dragostea sau, mai precis, erotismul (*śṛṅgāra*) ocupă primul loc: fie că este vorba de dragostea satisfăcută sau de despărțirea

dintre iubiți, ca în anotimpul ploios. Ce devine, de fapt, femeia indiană față de eros, de *kāma*? Cum se împacă relația dintre femei și dorința de „plăcere“ (sensul propriu al cuvântului *kāma*) pe care ele o inspiră bărbaților? Aceste probleme sunt dificil de analizat, deoarece ele implică aspecte greu de conciliat. Pe de o parte, în India plutește aproape peste tot un aer mai mult sau mai puțin erotic; pe de alta, se poate remarca existența unei anumite pudori. Să analizăm câteva dintre aceste aspecte.

Mai întâi, rolul mirosurilor produse de căldură. Îmbătătoare precum acelea de iasomie, grave precum acelea de santal sau de tămâie, grețoase precum acelea de fecale sau de gunoaie, ele solicită aproape în permanență simțul olfactiv. Fără să facă obiectul unei atenții deosebite, ele constituie fondul dorinței senzoriale, la care se adaugă adesea impulsiunile subconștiente, fără de care este imposibil de reconstituit viața indiană. S-a văzut sau, mai degrabă, s-a simțit mai bine în Franța, cu prilejul anului Indiei, în 1983. Erau acolo de toate, mai puțin aerul de respirat. Lipsea ubicuitatea persistentă a parfumurilor care ar fi fost necesară pentru a te simți cu adevărat în India. Or, mirosul are o legătură nemijlocită cu sexualitatea. Atunci când, pe înserat, tinerele femei se plimbă, purtând în păr ghirlande de iasomie, nu numai frumusețea vizuală este atrăgătoare, ci și parfumul amețitor. Nu se cade să facă așa ceva decât femeile căsătorite, nu și tinerele fete, care ar risca să fie confundate cu niște prostituate. O excepție: în sud, tinerele fete poartă în părul uns cu ulei și împletit cu grijă flori consacrate ritualic după *pūjā* de dimineață.

Străinul care vizitează pentru prima oară șantierele arheologice de la Konarak etc. va fi uimit să găsească, chiar pe peretele templelor, basoreliefuri erotice a căror măreție le concurează îndrăzneala. Tot astfel, la templul vaiṣṇavit de la Lakshmana și la cele două temple śivaite de la Kandariya și Vishvanāth. Femeile își etalează aici generozitatea formelor. Uneori singure, cu corpul desenând o triplă mlădiere atât armonioasă, cât și voluptuoasă: una se privește într-o oglindă, o alta își smulge un mărăcine din picior. În fine, ca și cum piatra ar fi mai suplă decât trupul uman, iată-le de data aceasta în acuplări acrobatice cu vreun personaj princiar sau divin sub privirea prevenitoare, curtenitoare a însoțitorilor lor. Pe frontonul de la Konarak, se poatea vedea o *apsarā* sau dansatoare cerească mișcându-se în ritmul unui *mṛdaṅgam* (tobă orizontală cu două fețe) lovit de partenerul său, un *gandharva* sau cântăreț ceresc. Cum să interpretăm aceste adevărate *Kāma-sūtra* din piatră? Nu vom sfârși niciodată comentariile, deoarece subiectivitatea este, fără voia noastră, prezentă. Regii care au plătit înălțarea templelor vor vedea aici scene de la curte idealizate de dalta sculptorului. Poate că, de asemenea, literatura și sculptura au intervenit într-o vreme în care trebuia revigorat instinctul sexual în societatea slăbită și obosită de idealul și influența asceților

care renunțaseră la lume. O asemenea ipoteză se află în legătură și cu un alt fenomen: dezvoltarea curentului *Tantra* (în jurul secolului al III-lea), care încearcă să concilieze *bhakti* și *mukti*, plăcerea cu eliberarea. În această mișcare ce afectează atât budismul și jainismul, cât și hinduismul, este evidentă o reacție laică și populară împotriva preeminenței valorilor ascetice care este realizată în mod necesar prin reintegrarea femeii în economia mântuirii.

În fine, revenind la Khajurao, aș propune o interpretare care, fără să le elimine pe celelalte, mi se pare importantă. Friza exterioară care înconjoară platforma templului de la Lakshmana înfățișează felurite scene în care savoarea comică rivalizează cu cea erotică. Se sărbătorește plecarea la război. Personaje de rang înalt se acuplează frenetic cu prințese încântătoare. Ultimul personaj al frizei, o ordonanță nefericită, trebuie să se mulțumească cu iapa sa. Fiecăruia după mijloace, fiecăruia după posibilități! Să ne apropiem de temple, să le privim de aproape altoreliefurile care ocupă întreaga suprafață a pereților, așa încât un templu astfel sculptat nu pare decât o uriașă *ronde-bosse* în care se poate intra. A da ocol acestui volum înseamnă a asista la un recital erotic. Să intrăm în templu printr-un portal pentru a ajunge în deambulatoriul care înconjoară *cella* cufundată în penumbră. Cel mai adesea, sub portal sau în deambulatoriu se află o statuie a lui Viṣṇu sau a lui Lakṣmī, dacă templul este consacrat lui Śiva și, invers, un însemn śivait dacă templul este vaiṣṇavit, pentru a respecta regula, atât de dragă hinduismului, a subordonării în complementaritate. Iată acum sanctuarul, *cella* – în sanscrită *garbha-gṛha* sau „casa embrionului". Această denumire este revelatoare, deoarece aici locuiește divinitatea: *liṅga* sau falusul dacă templul este închinat lui Śiva, statuia lui Viṣṇu în caz contrar. Să ieșim din templu. Regăsind lumea și scenele excitante de la început, vom observa că, de fapt, am călătorit din lume spre divinitate, din exterior către interior, de la multiplu către Unu. Reîntorcându-ne apoi de la Unu la multiplu, „înțelegem" că sunt același lucru, că viața este pretutindeni aceeași. Embrionul divin – starea involuată, lumea cu varietatea sa diferențiată – starea dezvoltată. Înțelegem că zeul este pretutindeni, că nu-i putem depăși imanența și eficacitatea. Astfel transformați, vom relua pelerinajul către Unu, vom regăsi sursa fie că se numește Viṣṇu sau Śiva.

Unii hinduși, cedând cu ușurință amorului-propriu naționalist, au eșuat într-o interpretare moralistă, pentru a se apăra împotriva indignării puritane a britanicilor; aceste scene „șocante", spun ei, sunt avertismente date oamenilor cinstiți pentru a le atrage atenția asupra pericolelor care îi amenință, care vor să-i întoarcă de la plăcerile lumii, invitându-i să se refugieze în sânul divinității. Acest tip de explicații s-ar potrivi mai bine, *mutatis mutandis*, trupurilor de femei nu mai puțin admirabile (dar lipsite de aluzii sexuale) care ornează exteriorul unor *stūpa* budiste ca, de pildă, marea *stūpa* de la Sāñchi sau pe acela

al templelor jainiste de la Khajurao. În acest din urmă caz, contrastul este dublu. Mai întâi, între atracțiile trupului feminin mlădiat de trei ori și nemișcarea severă a lui Jina însuși, „cuceritorul" naturii, sculptat dintr-o bucată, gol în întregime. De asemenea, contrastul vizibil – de la trei kilometri distanță – între aceste două tipuri de goliciuni exemplar antitetice: goliciunea erotică, aceea întâlnită pe frizele templelor hinduiste, și goliciunea ascetică, aceea a lui Jina. În afara templelor, pe câmp, îndeosebi în orezării, vom vedea grupuri de femei consacrate muncii câmpului cu mișcări armonioase, de o eleganță deosebită. Deoarece sunt înveșmântate în culori vii, în *sari*, activitatea lor nu are nimic în comun cu cea desfășurată pe câmpiile occidentale. Ele nici măcar nu catadicsesc să surâdă străinului care se află în trecere. Aici, grația femeii se potrivește fertilității pământului.

A sosit vremea să amintim de *liṅga-yoni* sculptat în piatră sau, uneori, în bronz. Îl recunoaștem în *garbha-gṛha* al templelor śivaite, adesea chiar și la marginea câmpului, într-unul sau mai multe exemplare. După cum o arată și numele său, simbolul acesta alătură organul masculin, *liṅga*, celui feminin, *yoni*. Ce simt acei hinduși credincioși care se înclină în tăcere sau murmurând formule sacre înaintea lui *liṅga*? Ce se petrece în conștiința lor? Apare oare același joc de asociații cu sexualitatea umană care se naște în mintea turiștilor, ba chiar a unor savanți occidentali? De fapt, când aceștia văd un falus „angajat" în organul feminin cred că au de-a face, pe scurt, cu un act sexual, cu un coit. Să ne apropiem dar, și să privim mai atent. *Liṅga* este într-adevăr introdus în *yoni*, dar cu extremitatea îndreptată în sus. Fără îndoială că iconografia este adesea extrem de stilizată, iar *liṅga* se aseamănă atunci cu un cilindru a cărui extremitate este teșită. Acest lucru nu schimbă cu nimic ceea ce este esențial. De altfel, fără a vorbi de Liṅgarāja, principalul templu din Bhuvanashvar, al cărui turn teșit atinge aproape patruzeci și patru de metri înălțime, există situații în care extremitatea superioară a *liṅga* ia forma unui mădular conturat cu acuratețe. Și de data aceasta *liṅga* este îndreptat spre cer, nu spre pământ. A vedea așadar în *liṅga-yoni* un coit înseamnă a face dovada unei imaginații halucinante. Atunci la ce să ne gândim? La pistilul înălțat în mijlocul corolei, la arborele ieșind din glia-mamă, pe scurt, la simboluri ale fertilității vegetale. Astfel vom pricepe prezența lui *liṅga-yoni* la marginea câmpului. Ceea ce simt hindușii când i se înclină cu respect este un lucru abstract, golit așadar de imagini. Aici, cultul icoanei este aniconic. În *liṅga* ei venerează o forță universală de generare și regenerare. Această ultimă nuanță este vizibilă în *Tantra* și, îndeosebi, într-o variantă iconografică a lui Gaṇeśa, zeul atât de popular care înlătură obstacolele. În această imagine vedem membrul *liṅga* apărându-i în vârful capului. Se crede că, asemenea unui șarpe, energia sexuală, *kuṇḍalinī*, încolăcită mai întâi la nivelul unei *cakra* corespunzătoare, se înalță prin

canalele subțiri care merg de-a lungul coloanei vertebrale și se desfășoară până la urmă în afara ultimei *cakra*, într-o mie de petale. În acest caz energia sexuală este sublimată, preschimbată și întrebuințată drept contrapantă a naturii cu scopul obținerii eliberării.

După ce vom arăta, pentru a delimita zona și condițiile de exercitare a sexualității, că incestul și homosexualitatea masculină sau cea feminină sunt condamnate de conștiința hindusă, să revenim la concepțiile normale asupra sexualității profesate de societatea laică, precum și la consecința acestora, fecunditatea. Am putea aduce multe observații în sprijinul unei imagini pozitive a raportului dintre femeie și *kāma*. De pildă, roșul-aprins, *sindhur*, aplicat pe cărarea mediană a pieptănăturii femeilor căsătorite. Este o onoare de care femeile sunt mândre. Astfel, viața sexuală, prin intermediul unui simbol transparent, este recunoscută, acceptată, declarată: cu condiția, după cum se poate observa, să fie ordonată, instituționalizată, ritualizată. Aici simbolismul dublează și laudă natura.

Nu trebuie uitat nici că, în ciuda dezvoltării marilor metropole, aproape 80% din populația indiană trăiește la țară. Acolo, ești mult mai aproape de natură; mai puține mijlociri umbresc fapte esențiale ca nașterea sau moartea, atât în privința cirezilor, cât și în privința speciei umane. De aici își trag rădăcinile simplitatea sănătoasă și vigoarea exemplară cu care erau celebrate în *Ṛgveda* IX, 12 „Gândurile oamenilor“:

> Calul de povară [dorește] un car ușor,
> Seducătorii, un surâs,
> Mădularul viril, o crăpătură păroasă [...].
> Broasca o baltă își dorește.
> Curgi, o, licoare.

Imnul nu se sfiește să spună lucrurilor pe nume. Acest fapt demonstrează respect pentru adevăr. Observați și limbajul epopeii sau al teatrului, care o laudă pe eroină ca fiind *nitamba-vatī*, „o femeie cu fese atrăgătoare“; în Europa, s-ar întrebuința un limbaj indirect: „are forme rotunde“.

Am putea cita și faptul că, în India veche, curtezanele aveau un statut recunoscut, foarte diferențiat, de altfel. Cele de rang inferior erau disprețuite, în vreme ce acelea de rang superior erau respectate, instruite și cultivate. Cele mai dotate erau mai degrabă subiecte decât obiecte ale erosului, în sensul că ele îi supuneau pe bărbați dorinței lor. O trăsătură a caracterului acestora, aproape stereotipă, era aceea de a pune rămășag între ele că vor seduce un personaj însemnat, un prinț, de pildă, pentru ca apoi să se amuze pe socoteala lui. De asemenea, se întâmpla ca ele să se convertească și să ducă o viață decentă și plină de religiozitate, evidențiindu-se prin donații și fapte bune.

Acestea erau *devadāsī* sau „slujitoare ale zeului“, curtezane învestite de divinitatea căreia îi era consacrat templul, curtezane care puteau chiar deveni, dacă era nevoie și rând pe rând, oficiante atașate templului. Această practică a fost desființată oficial de către guvernul indian în anii 1947–1954.

Cu toate acestea, mi-a fost dat să văd un film realizat de un amator, film care înfățișa ceremonia omagierii zeului. Dansatoarea sfântă – căci despre aceasta este vorba – s-a supus anterior unei lungi și răbdătoare instrucții-inițiere. Dimineața, devreme, ea se purifică corporal și mental. După aceea, își desăvârșește toaleta, aranjându-și chipul. Iat-o parfumată cu arome de flori, împodobită cu bijuterii și ornamente. Se înfățișează dinaintea idolului, se înclină, salută, apoi, numai eleganță, *legato*, își dăruiește dansul în cinstea „Regelui dansatorilor“, Śiva Naṭarāja. Preoteasă a dansului, ea este copia umană neînsemnată a aceluia care este rege. Acest schimb între divinitatea preferată și adoratorul său, într-o clipă de gingașă perfecțiune, este o formă de *bhakti*: închinare înflăcărată și fără rețineri a sufletului omenesc dinaintea zeității sale preferate. Este o *pūjā* în timpul căreia trupul în mișcare și născător de emoții al dansatoarei este materia jertfei. Astăzi, acest cult a dispărut din pricini morale, deoarece se pot ghici abuzurile săvârșite de *pujārī*, slujitori ai templului, care nu erau în mod obligatoriu brahmani și cu atât mai puțin sfinți.

Din motive asemănătoare, familiile onorabile interziceau fiicelor lor, până de curând, să se îndeletnicească cu dansul, fie chiar și clasic. Această prejudecată a dispărut, din fericire, iar *bharata-naṭyam* este în plin avânt în sud, mai ales la Madras. Europencele, americancele vin aici pentru a se supune disciplinei sale severe, cu succes în privința codului gestual, al plasticii trupești. Rare sunt însă acelea care pot stăpâni mușchii faciali ai expresiei pentru a fi în stare să transmită publicului celebrele *bhāva*, sentimente pe care ele nu le mai încearcă. Pentru aceasta trebuie să te fi născut dintr-o mamă indiană.

Aceste aprecieri sumare extrase din viața indiană nu trebuie să-l conducă pe cititor către idealizarea tabloului și presupunerea că seducția feminină domnește pretutindeni, liberă și fără restricții. Cu toate acestea, nu există teoretic nici o stavilă asemănătoare aceleia a păcatului originar, care să arunce vreun fel de blestem asupa sexualității. Aceasta nu este legată *a priori* de ideea păcatului. Motivele care pot da seama de relativa ipocrizie care domnește astăzi în domeniul moravurilor sunt, probabil, de o cu totul altă natură. Să începem de la cauzele exterioare; influența colonizării britanice, de pildă, și grija hindușilor de a nu părea inferiori din punct de vedere moral. Dar, cu multe secole înainte, sectele krishnaite, aflate la jumătatea drumului între lume și renunțare, au contribuit din plin la fenomenele de sublimare îndreptând întreaga forță a iubirii feminine către încântătorul copil Kṛṣṇa. Celebra poetă Mīrā Bai a făcut mult în această direcție. Poemele sale sunt minunate, dar,

dacă toate femeile i-ar urma exemplul, ce ar spune soții? Și în acest caz unul dintre resorturile intime ale acestei imitații virtuale este dorința de a se apropia de „asceți", socotiți ca ideal, dorința de a-și înnobila statutul.

Dar, fără îndoială, ceea ce le îndeamnă pe mame să le dea o educație severă fiicelor sunt considerente practice izvorâte din prudență familială și socială. Femeia dovedește o atracție atât de puternică, încât, prin aceasta, poate deveni vulnerabilă. Mamele și bunicile știu dintr-o lungă experiență ce pericole le amenință fiicele sau nepoatele. De aici, respectul pentru rigoare: „Fiica mea, va spune o mamă, părul tău este bine uns cu ulei, bine aranjat, ești o fată înțeleaptă." Și tot de aici, mai ales, distanța maximă dintre sexe înainte de căsătorie. Dacă, odinioară, fetele se căsătoreau înainte de a fi nubile, acest lucru se petrecea ca o măsură de prevedere. Consecință: viața distrusă a tinerelor femei văduve înainte ca mariajul să se fi încheiat. Totuși, în privința acestei situații, precum și a altora, trebuie să ținem seama de datinile care variază de la o regiune la alta, de la o epocă la alta.

Teoretic, mariajul comportă opt forme, dintre care patru sunt tradiționale, iar patru periferice, în funcție de scara descrescătoare a demnității. De fapt, prima formă este cea cultivată de familiile onorabile. Chiar și în cazul claselor sărace, viitorii soți sunt înveșmântați și considerați asemenea zeilor și regilor. Logodnicul adresează logodnicei sale celebra formulă:

Eu sunt ceea ce ești!
Tu ești ceea ce sunt!
Eu sunt Cerul, iar tu Glia!
Tu ești Strofa, iar eu Melodia!
Urmează-mă în fidelitate!
Să ne căsătorim!
Să zămislim urmași! Să avem mulți fii
Care să trăiască până la adânci bătrâneți!

Atunci când cei doi vor fi săvârșit ritualul celor „șapte pași" făcuți în jurul focului din altar, unirea lor va fi considerată de nedesfăcut. Înainte ca mariajul să se fi consumat sunt recomandate trei zile de abstinență sexuală. Acest mariaj este religios, deoarece este celebrat de brahmani. Occidentalilor le va părea ceva neoficial, dată fiind lipsa unui document scris. Doar aceia dintre soți care sunt obligați să călătorească în străinătate vor face apel la competența unui avocat pentru a li se elibera un *registered marriage*, un fel de pașaport matrimonial.

Să adăugăm că și după căsătorie bărbatul și femeia vor păstra o anumită distanță, ca în Europa de altădată. Sărutul pe buze nu este niciodată public, nici măcar în fața familiei, ci numai noaptea, în intimitate. Noaptea este în întregime a lor. Sunt rare chiar momentele în care cei doi soți se privesc față în față: chiar și atunci când discută, femeia stă cu chipul ușor retras, din profil.

Este un comportament pe care cititorul îl va fi observat, de pildă, în filmele lui Satyajit Ray. Rareori soția își cheamă soțul pe numele lui mic. De fapt, soțul și soția nu se sfătuiesc decât în privința treburilor casei și, în mod cu totul deosebit, în privința căsătoriei eventuale a copiilor lor.

Să nu uităm că, într-adevăr, procrearea este principalul scop al căsătoriei. În India veche, primul fiu era socotit o obligație (*dharma-ja*). Nașterea acestuia îngăduia tatălui să se achite de îndatorirea față de strămoși. Al doilea copil era copilul iubirii (*kāma-ja*). Pe de altă parte, textele *Brāhmana* prescriau, dacă nu reținerea, cel puțin economisirea spermei, aceasta nefiind îngăduit a curge decât într-un uter. În fine, perioada recomandată pentru acuplare mergea de la sfârșitul ciclului menstrual până în cea de-a douăsprezecea noapte, adică perioada de fertilitate maximă. Ideologia fertilității este deci limpede. Soțul se putea apropia de soția sa numai la sfârșitul ciclului menstrual. Soția, după ce se purifica prin îmbăiere, îngrijit îmbrăcată, gătită și împodobită, trebuia să fie gata, în mod spontan, să i se ofere soțului. Acest aspect al tradiției, grație actualității lui Manu, este cultivat și astăzi. El este dovada unei educații corecte, în deplin acord cu morala, cu norma, *dharma*.

Drept consecință, ca și în multe alte țări, a izbucnit conflictul dintre idealul de fecunditate, moștenit prin tradiție, și necesitatea de a reduce rata creșterii demografice: în jur de 2,6% astăzi, ceea ce face ca, an de an, o populație egală cu aceea a Calcuttei sau a Australiei să se adauge celei prezente, care numără deja opt sute de milioane de suflete. Cu toate acestea, dacă ar fi să-l credem pe Rajiv Gandhi, fostul prim-ministru, rata natalității a rămas stabilă în ultimele decenii. Ceea ce s-a schimbat însă este rata mortalității infantile, care s-a redus cu mai mult de 5%. Se recurge deci la planificarea familială. Până și în satele cele mai izolate putem vedea un afiș înfățișând familia ideală: părinții cu cei doi copii. Există bărbați care suferă o operație de vasectomie și femei care cer obturarea trompelor uterine. Sanjay Gandhi a participat chiar, alături de mama sa, la disputa electorală pentru introducerea vasectomiei, cu precădere în rândul populației musulmane din Delhi și din Uttar Pradesh. Alegătorii musulmani din întreaga Uniune Indiană au resimțit însă această inițiativă ca pe un atentat la integritatea corporală.

Ce are de spus, în privința acestei probleme, religia hinduistă? Dată fiind lipsa unei unice autorități, comparabilă magisteriului, care să stabilească norma morală, situația rămâne neclară, iar lupta se dă în interiorul fiecărei conștiințe. Gândești cum trebuie, trăiești cum poți. Natura prevăzuse mulți copii, dintre care însă puțini supraviețuiau. De asemenea, multe femei mureau în urma întreruperilor de sarcină. Or, tocmai acest ultim aspect este decisiv, deoarece o femeie nu poate avea mai mult de un copil pe an – cu excepția gemenilor –, în vreme ce bărbații!... Din clipa în care mecanismele regulatoare ale naturii

au fost dereglate în urma progreselor științifice aduse de colonizare, chestiunea apare ca fiind lipsită de o soluție acceptabilă. Dacă blochezi ieșirile stării civile, trebuie să-i blochezi și intrările. Când ți-e frică de moarte, ți-e frică de viață. Dar cine, în Apus, ca și în Asia, ar îndrăzni să restabilească fluxurile naturale?

Trebuie să tratăm acum cel din urmă aspect, cel mai dureros, cel mai întristător din viața unei femei hinduse: statutul socio-religios al văduvei. Dacă nu a avut, cel puțin, șansa de a muri prima – ceea ce se întâmplă rar în orice țară, iar în India atrage după sine onoarea titlului de *sumaṅgalī* –, soarta sa este distrusă. De îndată ce-i moare soțul, femeii i se ia roșul-aprins care-i împodobește cărarea mediană a pieptănăturii, i se sparg brățările de sticlă; își scoate sau, mai bine spus, i se scot bijuteriile și podoabele. Adio, frumoase *sari* multicolore, brodate cu fir de aur sau de argint! De acum înainte, în principiu pe durata întregii sale vieți, ea va purta un sari alb, de culoarea doliului. În familiile cele mai tradiționaliste, se ajunge până la raderea părului de pe cap. Dacă femeia este tânără și fără posibilități materiale, există multe șanse să se prostitueze. Dacă este întreținută de familia ei sau a soțului, lucrurile se vor putea aranja, dar va trăi într-o dependență cvasitotală. Bătrână, ea va alege adesea soluția care i se arată în mod natural sau, mai degrabă, cultural: aceea a renunțării. Își va afla refugiul într-un *āshram* sau va merge, cu părul ras, să-și cerșească hrana, dintr-un loc sfânt într-altul, dintr-un pelerinaj într-altul. Aceasta îi va fi pensionarea, în sensul tare al cuvântului (fără pensie, însă).

Cum să înțelegem această pierdere brutală a statutului? Întâi, trebuie să ne amintim că tânăra fată, chiar în castele cele mai înalte, nu are decât o demnitate virtuală; pentru ea, căsătoria ține loc de inițiere și îi conferă o poziție. Totul se petrece ca și când, devenită văduvă, ea ar reveni la starea inițială, încetând să mai fie „cineva“, în sensul socio-religios al termenului. Tratatele *dharma* – scrise, să nu uităm, de bărbați – se străduiesc să explice soarta crudă a văduvelor. Femeia care devine văduvă este, ca să zicem așa, „ucigașa soțului său“, de vreme ce avea datoria de a-l întreține, de a-l apăra. Ea ispășește, de fapt, un *karman* malign care i se atribuie din pricina vreunei fapte reprobabile săvârșite într-o viață anterioară. Este deci consecința directă a faptelor sale. Călău și victimă, cea mai bună soluție pe care o poate alege este aceea de a-și sfârși viața pe calea renunțării și a ispășirii. Dar între renunțarea ca alegere liberă și renunțarea la care o împinge societatea pe tânăra văduvă există, fără îndoială, o prăpastie.

În ciuda acestora se impune totuși o nuanțare. Un lucru pe care bărbații îl uită este acela că soția trăiește deja, în felul ei, o viață plină de renunțare. Nu este neapărat nevoie ca o femeie să-și lase căminul pentru a duce o existență ascetică, nu este neapărat nevoie ca ea să înfrunte asprimea unei vieți de rătăcire și de cerșetorie. Dacă îndeplinește îndatoririle pe care i le prescrie Manu sau dacă este credincioasă portretului, modern și tradițional totodată, pe care

Muktānanda îl face soției ideale, viața sa este zi și noapte în slujba celorlalți, ea nefiind decât o imagine a uitării de sine. Renunțarea se petrece înlăuntrul ei înseși, înlăuntrul căminului său.

Cât de crudă este, prin comparație cu soarta văduvei, practica (din fericire neobligatorie) *satee*! Această locuțiune englezească denumește sacrificiul prin care soția se jertfește pe rugul soțului decedat. Cea mai veche inscripție care amintește acest sacrificiu datează din anul 510 î.Hr. De fapt, această practică nu s-a amplificat decât într-o epocă mult mai recentă, mai întâi la castele războinice: reginele eroine preferau să-și urmeze soțul pe rug decât să cadă în mâinile inamicului victorios. Cum un asemenea eroism dădea naștere onoarei și prestigiului, s-a ajuns apoi – întotdeauna din spirit de concurență cu aceia sau acelea care „renunțau" – ca familiile mai puțin nobile să exercite presiuni morale, poate chiar fizice, pentru a o determina pe *sati* (cuvânt sanscrit denumind femeia virtuoasă, bună și credincioasă) să împărtășească soarta soțului ei. Și mai înfiorător, pe lângă presiunile familiei însetate după onoarea care se răsfrângea asupră-i, este faptul că, pe rug, soția urcă de vie. Am înțelege mai bine sinuciderea din credință conjugală, urmată de arderea concomitentă a două cadavre.

Deși autojertfirea văduvei poate fi înțeleasă drept prelungire a sacrificiului originar și al aceluia săvârșit de „războinicul *yogin*" care se sacrifica pe câmpul de luptă, englezii au procedat corect când au interzis, în 1829, *satee*, din pricina abuzurilor criminale pe care le prilejuia, abuzuri ce au fost denunțate de Ram Mohan Roy. În ciuda acestei interdicții, datina este departe de a fi fost dezrădăcinată în Rajasthan, ca și în alte părți, după cum dovedește evenimentul de la Deorala, din 1987, care a dat naștere unei ample dispute.

RELIGIA CA MÂNGÂIERE SUFLETEASCĂ

Dacă acceptăm definiția pe care Schleiermacher o dă sentimentului religios, și anume conștiința de a aparține unui întreg, atunci religia hinduistă satisface, prin excelență, această definiție împreună cu urmările obiective și subiective pe care le implică: integrarea socială și liniștea emoțională a membrilor săi. Prin urmare, se impune să subliniem trei aspecte importante.

Pe plan social, terestru, tradiția hotărăște pentru fiecare îndatoririle individuale în sânul familiei unite, în așa fel încât fiecare să-și găsească aici locul. Fiind mai extinsă pe orizontală și pe verticală decât familia nucleară, familia unită este mai puțin fragilă. Sunt posibile înlocuiri, iar conflictele sunt mai puțin personalizate. Când acestea din urmă apar între funcții, interese și

caractere, ele sunt arbitrate de un fel de „supraeu“ familial care nu este altceva decât imanența *dharmei* față de acest grup în care nu există încă individualități eliberate și autonome. Acest mediu al familiei unite este el însuși legat de o anumită comunitate religioasă, bine precizată: krișnaită, rāmāită, śivaită, śakta etc. și, deci, legat de mediile altor familii care, prin tradiție, împărtășesc aceeași preferință tradițională. Bineînțeles că aceste asocieri se suprapun într-o manieră extrem de complicată și ar fi necesar ca pentru fiecare situație să avem o descriere specifică ce diferă în funcție de regiuni, ca și în funcție de apartenența la o anumită castă (*jāti*) sau subcastă, în sânul căreia domnesc îndatoriri reciproce, ajutorul reciproc și solidaritatea.

Firește, prețul plătit în schimbul acestei securități este lipsa libertății: aceste rețele comunitare sunt spații închise. Cu toate acestea, capacitatea de asimilare compensează excluderea. Astfel, transsexuații care nu-și găsesc defel locul în societățile moderne occidentale sunt recunoscuți, în India, ca atare. Acești hermafrodiți, cărora li se adaugă, desigur, travestiții, mutilații sexual sau castrații, care, în mod normal, ar fi trebuit să fie excluși formează, de vreme ce fac parte dintr-o comunitate care se supune unei reguli și unui lider, o „castă“ aparte, grupul așa-numiților *hijrā*. Este adevărat că, în mitologia și iconografia hinduiste, găsim un arhetip care poate înlesni înțelegerea și tolerarea acestor stări de lucruri: figura lui Śiva androgin sau *ardhanārīśvara*, „Stăpânul jumătate bărbat, jumătate femeie“. Oricât de departe ar fi acești *hijrā* de perfecțiunea androgină, îi putem vedea producându-se pe străzi, cântând și dansând sub fereastra casei în care tocmai s-a petrecut o naștere. Este felul lor de a-și câștiga pâinea. Impuritatea lor află astfel niște limite în interiorul cărora se poate manifesta fără să stârnească populației un sentiment de respingere. Ea funcționează în afara ritului purificator săvârșit asupra nou-născutului, *jāta-karman*. Așadar, aceste ființe aparte nu sunt excluse.

Poate că ar trebui să zăbovim mai pe îndelete asupra celor de neatins, paria etc. Ei sunt, îndrăznim să spunem, respinși în interiorul hinduismului – rămânând totuși hinduși. Plecând de la această situație deosebit de neclară, Gandhi a încercat să-i reintegreze pe deplin sistemului hinduist, sub numele de *Harijan*, „poporul lui Hari“, adică al zeului Vișṇu. Doctorul Ambedkar, părintele Constituției laice a republicii indiene, a propus o soluție opusă: pentru ca ei să înceteze a mai fi socotiți excluși este suficient să renunțe la hinduism. Pentru aceasta el a sugerat ca alternativă budismul, deoarece provine din tradiția indiană. Dar aceia care devin creștini sau musulmani, de pildă, totodată, nu mai sunt excluși, deoarece ies din sistemul de caste.

Pe lângă această soluție care nu a avut urmări (dr. Ambedkar a murit prematur), capacitatea hindusă de a asimila elemente care, în mod normal, ar trebui respinse este de natură religioasă. Hindusul nu se desparte de cosmos.

El nu separă nici măcar lumea pământeană de cea a cerurilor, toate desăvârșirile, dar și toate imperfecțiunile își află locul în această ordine cuprinzătoare. Cu alte cuvinte, hinduistul trăiește laolaltă și cu alte ființe, altele decât cele umane. Există aici un fel de atmosferă cultuală și culturală în care el respiră din generație în generație. O istorioară povestită de etnologul O. Herrenschmidt redă în întregime tonul familiar, liniștitor și plin de satisfacții al relației pe care hinduiștii o au cu zeii lor. Autorul se afla, într-o seară, la sud de Andhra Pradesh, la Tirupati, un fel de Lourdes hindus. La început nu a putut suporta atmosfera. Apoi, odată cu venirea nopții se apropie și mulțimea de credincioși, iar el nu are cum să rămână indiferent la armonia căreia îi este martor. Se aude *vīṇā*: „Grația indiană pentru ochi și ureche. Și această scurtă frază a unui inginer electrician care lucra la iluminarea templului [...]: «India, best gods».“ Etnologul a ales această expresie ca titlu al cărții sale.[21] Dintre divinități, zeițele sunt, firește, cele mai accesibile, așa cum, în familie, mama este mai accesibilă decât tatăl. După aceeași logică, zeițele locale, *grāma-devatā* („divinități ale satului“), sunt, la țară, deci pentru aproape 80% din populație, interlocutoarele firești ale hindușilor, acelea care pot fi invocate pentru a-și exercita influența fastă. Acest fapt explică, în regiunile de limbă tamil, cultul zeiței Vărsatului de vânt, Mariamma, numită eufemistic și Śitalā „Cea Răcoroasă“, sau cultul zeiței Saṣṭhī, patroana și apărătoarea copiilor.

Este uimitor că dintre toate *rāga* (melodii muzicale, literal „pasiuni“) śivaite care sunt închinate aspectului teribil al zeului, nu *rāga* masculină – *bhairava* – este interpretată la *sitar* sau vocal, ci cea feminină – *bhairavi* –, și aceasta atât în mediile cultivate de la oraș, cât și la sate. Gravitatea sa patetică și sfâșietoare echivalează cu resemnarea sufletului indian față de suferințele vieții. Nu vom putea zăbovi îndeajuns, așa cum o face Madeleine Biardeau, asupra însemnătății elementului feminin în viața religioasă a hinduiștilor. Zeița, ea însăși și, mai ales, în nenumăratele sale înfațișări, are rolul de mijlocitor între om și zeu, între scopurile pământești și idealul interiorității.

În fine, dincolo de oameni și zei și, în general, dincolo de cuplurile contrare care constituie Universul, conștiința hinduistă este liniștită la ideea că aceste cupluri se topesc în cele din urmă într-o forță impersonală și neutră, *brahman*, neutră atât din punct de vedere semantic, cât și gramatical. Această forță impersonală este exprimată în silaba care cuprinde în sine întreaga *Veda*: *oṃ* (A + U + M + punctul sonor de rezonanță la infinit). Cele mai vechi *Upaniṣad* întrebuințează câteodată metafora unității pentru a descrie ceea ce se află dincolo de multiplu. Dar Unul riscă, pe termen lung, să devină unul din

---

21. O. Herrenschmidt, *Les meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, L'Age d'homme, 1989, *cf.* p. 64.

termenii cuplului unu–multiplu. Pentru a evita acest pericol, filozofii școlii *Vedānta* au întrebuințat cu precădere celălalt limbaj al *Upanișadelor*, limbajul apofatic al nondualității (*a-dvaita*): absolutul nu este „nici așa, nici așa" (*neti, neti*). De aici a rezultat numele de *Advaita-vedānta* pe care l-a primit ramura principală a acestei filozofii, al cărei cel mai cunoscut reprezentant este Śaṅkara (secolul al VIII-lea).

Vom înțelege că un orizont religios nondualist, de care oamenii sunt departe, dar care le este aproape, imanent și transcendent totodată oferă, în ciuda nenumăratelor greutăți, mângâiere și alinare. Un cuvânt preferat care se naște adesea pe buzele surâzătoare ale hinduiștilor este *śānti*, „pace"! Trăind într-un climat de lupte și de violențe, ei tânjesc după liniște. Fără îndoială că nutresc și dorința de topire, de reîntoarcere în sânul matern.[22] Speranța, fie ea chiar îndepărtată, a unei resorbții a sufletului individual în cel universal, *ātman-brahman*, îi ajută să-și îndure condiția mizeră. Și aceasta cu atât mai bine cu cât, pentru marea majoritate, un asemenea lucru se petrece nu în deșertul intelectului, ci în înflăcărarea devoțională a lui *bhakti*. Iată de ce un śivait, fie el situat chiar foarte jos pe scara ierarhică socio-religioasă, își va putea spune un adevăr pe care l-a moștenit din generație în generație, aproape prin naștere, și pe care îl respiră în juru-i fără să mai bage de seamă. Acest adevăr este cuprins în cuvintele: „Castele, îndatoririle corespunzătoare sistemului de caste, ca și feluritelor etape ale existenței, nu sunt făcute pentru mine, nici concentrarea spiritului, nici meditația sau yoga. Pretențiile lui *eu* sau *al meu* instituite asupra nonființei sunt înlăturate. Ceea ce rămâne, acest Unu, Śiva, Eliberatorul. Eu sunt acesta."[23]

Un asemenea comportament l-ar putea uimi sau chiar șoca pe cititorul occidental. Omul respectiv este peste măsură de naiv ca să se amăgească astfel! El știe însă că un brahman nu este obligatoriu bogat, că ierarhia pur–impur nu se confundă cu aceea a averilor bănești: un paria poate să aibă un spirit de negustor prosper. Mai știe că, în economia spiritului, un brahman nu este mai aproape de eliberare decât este el însuși. În ceea ce privește scopul ultim, amândoi sunt egali. Totul depinde de purtarea lor, adică de *karman*-ul specific, inclusiv de acela acumulat în cursul vieții prezente – și asupra cărora sunt stăpâni –, precum și de bunăvoința zeului; în rest, cele două lucruri nu sunt în mod necesar contradictorii, deoarece pentru un *bhakta* se crede că Stăpânul își dăruiește bunăvoința potrivit legii *karman*.

---

22. Vezi S. Kakar, *Moksha, le monde intérieur. Enfance et société en Inde*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, pp. 46 și urm., 70 și urm., 159. C.R.L. Kapani, F. Chenet, „L'Inde au risque de la psychanalyse", *Diogène*, 135, 1986, pp. 65–80.

23. „Les Dix Stances (Daśaśloki, 2–3)", *Çankara et le Vedanta*, trad. P.-M. Dubost, Le Seuil, 1973, p. 116.

Credința, aproape panindiană, în această lege, adică în privința recompensării faptelor, face ca problema răului să nu se pună cu aceeași intensitate ca în Occidentul creștin. *Karman* îl ajută din plin pe hindus să accepte ceea ce i se întâmplă drept consecință a ceea ce a săvârșit în viețile sale anterioare, ba chiar în această viață, și să spere la o soartă mai bună în viețile sale viitoare, cu condiția ca în prezent să se comporte cum se cuvine. Resemnare, pe de o parte, speranță, pe de alta. Aceasta este doctrina sănătoasă. De fapt, trebuie să recunoaștem că indienii, atunci când sunt copleșiți de împrejurări, sunt sensibili mai ales la greutatea trecutului și înclinați, prin urmare, spre un anume fatalism. Un occidental nu se poate împiedica să se gândească la asta și să încerce un sentiment de înfricoșare când se găsește în mijlocul unei mulțimi viermuitoare și tăcute în același timp, al cărei comportament îi scapă. Oamenii află, ce-i drept, o anumită bună dispoziție, o mângâiere în conviețuirea pe străduțele din Benares, în autobuzele supraîncărcate din Calcutta etc., ca și cum ar trăi împreună în marea familie, familia unită. Acest sentiment însă nu are nimic comun cu instinctul gregar, așa cum se întâmplă anumitor popoare ai căror membri, încolțiți de nesiguranța singurătății, își caută refugiul în *Mitsein*. Hindușii au o siguranță și o conștiință personale, chiar dacă este adevărat că, din punct de vedere social, ei nu au un statut personal. Forfota din orașele indiene se explică prin spațiile restrânse. Hindușii nu caută *Mitsein*-ul, acesta este un dat, o trăsătură a vieții lor.

Și apoi au sărbătorile pe care le-am amintit mai sus. Trebuie subliniat, în primă instanță, că nu ceea ce poate vedea spectatorul străin este lucrul cel mai semnificativ. Ceea ce are într-adevăr importanță sunt pregătirile care, pe durata câtorva zile, însuflețesc casa și umplu sufletul de sărbătoare. Indirect, zilele premergătoare sărbătorii ajută la suportarea micilor neplăceri ale vieții. Cât despre zilele de sărbătoare propriu-zise, ele oferă prilejul atât pentru membrii castelor, cât și pentru alte grupuri de oameni, de a se întâlni. Or, acest prilej revine des pe parcursul unui an. „Every day in India is a festival“, spun cu bucurie hinduiștii.

Să ne îndepărtăm acum puțin de ceea ce poate fi spus despre religie ca factor regulator al tensiunilor vieții afective. Dacă îmi este permis să propun o interpretare a unui spațiu cultural din care eu însămi îmi trag rădăcinile, voi avansa ipoteza următoare: universul simbolic al hindușilor sau lumea lor interioară este, din punct de vedere epistemologic, intermediarul între diversitatea datelor senzoriale – flux mai mult sau mai puțin dezordonat, *meaningless* – și reperele abstracte ale metafizicii raționale. Chiar și intelectualii hinduși țin mult la acest interspațiu simbolic. Dacă discuți cu ei despre miturile lor, despre figurile divine, despre legea *karman* și despre corolarul său mitic, transmigrația, chipul lor se va lumina de un surâs înțelegător: dar nici ei nu acceptă toate

acestea *ad litteram*. Sunt conștienți de „funcția fabulatoare“, care, în treacăt fie spus, se aplică și monoteismului, pentru că ce poate fi mai minunat decât un Dumnezeu creator care face lumea din nimic? Dar dacă se întâmplă să le fie contestat universul, nu vor fi de acord. Pentru ei, acesta are un sens și un rol. Un rol de protecție, înainte de toate, de autoprotecție. În schimbul reprimării și refulării fără de care nu există posibilitatea vieții în comun, zei și zeițe, *gandharva* și *apsarā*, permit proiecția ideală a vieții empirice. Această proiecție este, bineînțeles, fantastică, trăsătură în lipsa căreia nu ar putea fi funcțională. Ea este punerea în scenă izvorâtă din distanța dintre dorință și împlinirea ei.

Din acest teatru în care viața umană este, în cele din urmă, reprezentată, să alegem patru exemple: Kṛṣṇa copil, perechea Rādhā-Kṛṣṇa, un *gandharva* și o *apsarā*, Rāma și Sītā. Atunci când o femeie nu poate avea copii, oricare ar fi cauza – ea însăși sau soțul ei –, se produce un transfer frecvent, devenit clasic, al instinctului matern nesatisfăcut asupra figurii încântătoare a lui Bāla Kṛṣṇa. El este frumos, surâzător, perfect, ceresc într-un cuvânt, superior tuturor copiilor pe care i-ar fi putut avea. „Mămica“ îi face toaleta până în cele mai mici amănunte. De îndată ce s-a trezit, îl îmbăiază, îl îmbracă, îl hrănește. Toate aceste îngrijiri sunt date copilului ceresc într-o formă concretă, și nu doar mentală. Izvorâtă dintr-o sterilitate sublimată, această maternitate umană și cerească totodată, trăită zi de zi după un ritual imaginar, o alină pe soție și, prin urmare, pe soț.

Kṛṣṇa a crescut. Nu e încă pe câmpul de luptă sfătuitorul lui Arjuna. La Vrindavan, el petrece o viață rustică, asemenea unui păstor printre păstorițe, celebrele *gopī*. Dintre ele, preferata lui este Rādhā. Într-o țară și la o vârstă la care apropierea de băieți îi este interzisă, la o vârstă la care distanța dintre sexe este, în cazul familiilor onorabile, de netrecut, care tânără fată nu se va identifica, odată și-odată, cu *gopī* și nu va simți pentru Kṛṣṇa, în secret, o dragoste ce trece dincolo de convențiile omenești? Așteptându-și soțul, ea va afla în iubitul ceresc ceea ce soțul nu-i va putea da niciodată. Va putea chiar, dacă menajul o va dezamăgi, să continue pe față cultul său pentru Kṛṣṇa-Gopāla, divinul cântăreț din nai, fără ca cei din preajmă să bănuiască ceva. Însă cu condiția să nu exagereze, precum celebra poetă Mīrā Bai, și să-și neglijeze îndatoririle față de soț.

În legătură cu iubirile mistice, un universitar indian extrem de cultivat făcea, în prezența mea și cu un prilej oarecare, o observație de bun-simț. În iubirile omenești ajunse la deplinătatea reciprocă a armoniei, totul se poate răsturna dintr-odată: o vorbă, un suspin, o privire purtată de la unul la celălalt sunt de-ajuns. În iubirile mistice, marele avantaj este acela că celălalt nu e o piedică. O singură persoană întreabă și răspunde, o singură persoană interpretează deodată ambele roluri, așa cum se întâmplă în vise. Și apoi, după cum o arată *Bhāgavata-Purāṇa* (secolul al X-lea), pastorală mistică tot atât de vie

în spiritul hindușilor cum este „Cântarea Cântărilor“ în spiritul creștinilor, fiecare *gopī*, înlănțuită de farmecul iubitului ceresc, se crede singură cu el și nesocotește deci gelozia. Tot astfel se simt sufletele în prezența lui Dumnezeu. Adeptă înflăcărată a nondualismului, mi se întâmplă să gândesc: pentru o iubire este nevoie de doi, dar există mereu mai mult decât atât. Este oare un vis dorința de a găsi Unitatea? Putem alege: ori îl devorăm pe celălalt, ori ne anulăm pe noi înșine, ștergându-ne conștiința împietrită, încremenită, din cauza obișnuinței în aceste cuvinte: „eu“, „sine“, „al meu“. Fiecare e liber să aleagă.

Să subliniem acum un alt aspect, subtil și spectaculos totodată, acela al idealizării erosului. Pe frontonul templului solar de la Konarak, o pereche de genii, un *gandha va*, astfel numit deoarece se crede că se hrănește cu parfumuri (*gandha*), și o *apsară*, un fel de nimfă cu sâni avântați, cu șolduri arcuite. Chipurile lor sunt luminate de un surâs încântător. *Gandha va* lovește în *mṛdangam*, tobă orizontală cu două fețe, ritmând dansul partenerei sale fără să o atingă altfel decât cu freamătul aerului pus în mișcare de instrumentul său.

În fine, iată-i pe Rāma și pe Sītā. Rāma este prințul „fermecător“, Sītā este „ogorul“. Căsătoriți, ei își vor fi credincioși unul celuilalt, la bine și la rău, în fericire și nefericire. Soțul și soția găsesc în ei modelul matrimonial perfect cu care să se identifice. În acest ultim caz, este vorba de imitație; celelalte trei țin de un proces de substituire sau de sublimare. Dar, în toate patru, forța care funcționează este „cauzalitatea psihică“, ea răspunzând unei singure cerințe, și anume protejarea subiecților. Pe scurt, dacă ne este permisă o comparație neașteptată, ni se pare că universul simbolic al hinduiștilor, „lumea lor interioară“ joacă, la nivel cultual și cultural, un rol comparabil cu acela al lichidului amniotic la nivel biologic.

Să generalizăm. La urma urmelor, o civilizație nu este oare, pentru cei care trăiesc în interiorul ei, un vis mai mult sau mai puțin colectiv ori, mai precis, o comuniune onirică ce se transmite, în timp, din generație în generație? Ieri, visul s-a manifestat prin piramide, temple, catedrale, iar astăzi se manifestă în sateliții care țintesc la omniprezența comunicării pe pământ, în stațiile orbitale care vor să cucerească spațiul. Oricine găsește toate aceste lucruri drept naturale, lumea se schimbă și totul merge înainte.

RELIGIE ȘI POLITICĂ

Pentru a înțelege situația din India, sunt necesare două lămuriri preliminare. Pe de o parte, trebuie să avem prezentă în minte condiționarea datorată antecedentelor istorice și, pe de altă parte, să uităm, temporar, reperele politice și religioase active în Occident, în special în Franța: de pildă, legăturile Bisericii cu statul, conceptul de laicitate etc.

Teritoriul indian a suferit, în cursul istoriei sale, valuri succesive de invazie care, în ciuda contopirilor parțiale dintre etnii diferite, au pus alături comunități care se defineau, înainte de toate, prin caractere lingvistice și religioase. Aceste două particularități pot, de altfel, să se intersecteze într-o manieră diferită și complicată.

Se consideră că religiile hinduistă, jainistă, budistă și *sikh* sunt născute în spațiul indian, născute din *Mother India*, așa cum am arătat anterior. Cât despre zoroastrienii din India, aceștia sunt, într-o anumită măsură, asimilați unui fel de castă aparte în sânul lumii hinduse. Toți, în ciuda divergențelor și polemicilor, fac parte din aceeași familie. În schimb, islamismul și creștinismul – *Christianity*, se spune în India – sunt percepute ca religii de origine străină care au fost aduse pe teritoriul indian: cu ajutorul armelor în cazul islamului, începând cu anul 1000. A existat, desigur, în secolul al XV-lea, uimitoarea figură a lui Kabir, fiu, se spune, al lui Rāma și al lui Allah. Au existat și perioade de bună înțelegere, în secolul al XVI-lea, marele împărat Akbar a reușit să impună supușilor săi sincretismul și înțelegerea reciprocă. După el, unul dintre ultimii săi fii, prințul Dārā Śukoh (secolul al XVII-lea) realizează traducerea, în limba persană, a cincizeci de *Upanișad* – aproape o sută cincizeci de ani mai târziu ele vor fi descoperite și traduse din persană în latină de Anquetil-Duperron – dar, din nefericire, Dārā Śukoh este decapitat de fratele său, împăratul fanatic Aurangzeb.

În secolele al XIX-lea și XX, imperiul britanic a fost succesorul imperiului mongol. Semănând discordia pentru a conduce mai bine, britanicii au avut grijă să favorizeze impunătoarea minoritate musulmană, în vreme ce primele lupte pentru independență caracterizau mișcările specific hinduse. Putem astfel înțelege teama care a cuprins comunitatea musulmană în momentul retragerii colonizatorilor britanici: „Ce ați făcut pentru *svarāj* (independență)?" i-ar fi putut întreba atunci hinduiștii. Acest sentiment a dus la declanșarea, în 1946–1947, a unor sângeroase răzmerițe.

Să adăugăm că noua republică indiană a elaborat o Constituție cu caracter laic, al cărei principal făuritor, doctorul Ambedkar, el însuși aparținând unei caste superioare, s-a convertit la budism în 1950. Laică, republica indiană trebuia deci să permită, în concepția autorilor săi, ca toate confesiunile să trăiască în pace și egalitate pe teritoriul Indiei. Dar politicul s-a amestecat de îndată, opunând Partidul Congresului Legii musulmane, condusă de Ali Jinnah în Pakistan. Această secesiune a lăsat un gust amar în sufletul hinduiștilor, care nu au acceptat-o niciodată cu adevărat. Ea nu le-a apărut niciodată legitimă, deoarece în viziunea lor se înfățișa ca o trădare a speranței de unitate. *Mutatis mutandis*, Partidul Congresului nu era departe de gândirea specific iacobină. La ora actuală există deci, la acest sfârșit de secol XX, un vechi și persistent litigiu între majoritatea hinduistă și reprezentanții importantei minorități musulmane care trăiesc pe teritoriul Uniunii Indiene.

Pentru a evita nașterea unor confuzii se impune încă de pe acum să facem câteva precizări atât în privința structurii politice a Uniunii Indiene, cât și a structurii religioase a populației sale. Contrar a ceea ce se spune câteodată, republica indiană are o structură federală, precum Statele Unite ale Americii sau fosta URSS. Este o uniune formată din douăzeci și cinci de state. În fruntea fiecăruia dintre ele se găsește un *chief minister* însărcinat, în primul rând, cu menținerea ordinii. În situații excepționale, atunci când guvernul regional este copleșit de evenimente, „centrul", adică Delhi, intervine și practică administrarea directă. Având în vedere că *prime minister* și *chief minister* pot aparține unor partide politice adversare, au loc câteodată complicații sau tergiversări care facilitează apariția unor tulburări, mai ales în timpul manifestațiilor de masă sau al confruntărilor dintre comunități.

Amintind noțiunea de comunitate, ne plasăm în chiar centrul problemelor religioase. De fapt, când apar tensiuni religioase nu este propriu-zis vorba de războaie religioase, în sensul că s-ar isca neînțelegeri asupra dogmei sau asupra supunerii față de o autoritate religioasă, pentru simplul motiv că acestea, în India, sunt inexistente. Nu, problema este acea stare de lucruri care se numește *communalism*. Presa indiană este plină de articole pe această temă, care condamnă faptul că sentimentul apartenenței exclusive și atașamentul gelos al fiecăruia față de propria sa comunitate constituie una dintre piedicile care întârzie accesul Indiei la statutul de națiune.

Ce se desemnează, în India, prin *community*? Un grup socio-religios ai cărui membri împărtășesc, prin naștere, un anumit număr de reguli, un anumit cod alimentar, vestimentar, matrimonial etc., un cult, sărbători, o pietate care îi sunt proprii. Este adesea posibil să-i recunoaștem după aspectul exterior. Dar înlăuntrul lor – și asta nu e cel mai puțin important – ei poartă simbolurile întemeietoare ale propriei tradiții, amintiri comune, povestiri și legende moștenite din copilărie, tabuuri culturale care, în mulțimile cu atât mai puternice cu cât sunt mai tăcute, pot declanșa pe neașteptate instincte iraționale de apărare sau de agresiune.

La nivel colectiv, relația dintre comunități este, fără îndoială, de exclusivism, virtuală cel puțin, dar câteodată actualizată. Bineînțeles că aceasta nu împiedică în nici un fel ca armonia să domnească, în domeniul particular sau profesional, între persoane cu o apartenență socio-religioasă diferită. Este cazul comunităților hinduistă, musulmană, *sikh*, zoroastră, creștină, budistă etc. În zilele noastre, la drept vorbind, tensiunile religioase apar cu precădere între hinduiști și musulmani și, într-o altă formă, între hinduiști și *sikh*-și. De fapt, tensiunile sunt politico-religioase, deoarece politica interferează cu religia. Și dacă indienii cultivă în asemenea măsură idealul nonviolenței este pentru că ei trăiesc într-un climat de violență controlată, specific pentru o societate multiculturală, în care

fiecare comunitate dorește, dacă nu dispariția, cel puțin supunerea celeilalte. Din acest motiv se încearcă atribuirea președinției Uniunii Indiene și a funcției de prim-ministru reprezentanților unor comunități diferite, în măsura în care conjunctura politică o permite. Temerile sunt astfel exorcizate și se ajunge la o coabitare mai mult sau mai puțin tensionată, la o coexistență mai mult sau mai puțin pașnică.

Ca urmare, ce trebuie să înțelegem prin laicitate în India? Mai întâi, ea se află în prelungirea unei tradiții foarte vechi. Marele antropolog Louis Dumont observă că foarte des, în societățile antice, un singur personaj, regele, deține funcțiile sacerdotală și politică. În schimb, în India, cu mult înainte de era creștină, cele două funcții sunt deținute de două personaje diferite: brahmanul și regele. Unuia îi revine autoritatea spirituală, celuilalt, puterea vremelnică. Hinduismul nu este o biserică și, prin urmare, n-ar putea fi vorba de o separație a Bisericii de stat, dar aceasta decurge dintr-un singur principiu, și anume acela care separă cele două funcții.

Istoria puterii o confirmă. În secolul al IV-lea î.Hr., primul împărat din dinastia Maurya, Chandragupta, nu a încercat să impună o religie de stat. Aparținând confesiunii jaina, el a acordat aceleași drepturi și același statut acelora dintre supușii săi care erau hinduiști sau budiști. Unul dintre urmașii săi, celebrul Aśoka (secolul al III-lea) s-a convertit la budism sau, cel puțin, a devenit protectorul și simpatizantul budismului. Dar hinduismul și jainismul nu au fost persecutate, iar Aśoka a asigurat în continuare egalitatea în drepturi a tuturor supușilor săi indiferent care le era religia. În secolul al XVI-lea al erei creștine, împăratul mongol Akbar, musulman, s-a străduit să instaureze toleranța și a încercat chiar un fel de simbioză între islam, creștinism și hinduism. El a construit la Fatehpur Sikri un lăcaș în care reprezentanții diferitelor confesiuni puteau da glas credinței lor.

Jawaharlal Nehru, un agnostic, deși brahman prin naștere, se înscria într-o lungă tradiție a toleranței, atunci când punea bazele unui stat laic. Iată ce spune el, la 15 august 1947, în ziua în care India devenea independentă, într-un mesaj adresat populației: „Noi toți, oricare ar fi religia pe care o practicăm, avem, ca fii ai Indiei, aceleași drepturi, aceleași privilegii și obligații. Nu putem încuraja supremația unei comunități religioase asupra celorlalte, nici vederile înguste, pentru că nici o națiune nu poate fi mare dacă locuitorii ei gândesc sau acționează cu îngustime de spirit."

Cum se face însă că Uniunea Indiană este periodic teatrul unor confruntări sângeroase între mulțimi fanatice aparținând unor comunități diferite și, mai ales, celor hinduistă și musulmană? Să luăm ca exemplu întâmplarea de la moscheea din Ayodhya, aflată în statul Uttar Pradesh, la est de Lucknow, într-unul dintre cele șapte orașe sfinte ale hinduismului. Ea este socotită a fi locul

de naștere a lui Rāma, în egală măsură rege ideal (care a domnit după prescripțiile *dharma*) și întrupare divină (*avatāra*). Influența sa asupra imaginației populare, ca și asupra contextului socio-religios este cu atât mai însemnată cu cât, spre deosebire de Kṛṣṇa, el este legat nemijlocit de funcția politică. Or, se spune că la începutul secolului al XVI-lea, primul împărat mongol, Bābur (turc, de fapt), a transformat în moschee un templu închinat lui Rāma. Să ne gândim, invers, la moscheea din Córdoba consacrată Fecioarei în 1236, în cinstea înălțării Sale la cer! Sunt lucruri care nu se uită. Astfel, într-o noapte a anului 1949, câțiva vizitatori clandestini au introdus în incinta moscheii de la Ayodhya statui ale lui Rāma și ale soției sale, Sītā: o manieră simbolică de a recupera locul cuvenit templului hinduist. Nehru a înțeles de îndată că trebuia să neutralizeze pericolul și, cu acordul guvernului din Uttar Pradesh, a închis moscheea.

În ultimii ani, în special în 1992, acest eveniment a revenit în atenția oamenilor politici. Invocând motivații fundamentaliste, și anume necesitatea reîntoarcerii, ca atare, la origini, însoțită cel mai adesea de sentimentul excluderii celorlalte tradiții, aceștia au organizat o impresionantă campanie populară, în întreg nordul Indiei, pentru a obține restituirea, concretă, nu doar simbolică, a locului sfânt, ațâțând pasiunile religioase pentru a-și atinge scopurile politice. Această campanie naționalistă și religioasă totodată a fost condusă, în principal, de BJP (Bharata Janata Party, „Partidul poporului hinduist") și de liderul său, L.K. Advani. O mare *pūjā*, pe 6 decembrie 1992, la Ayodhya, trebuia să marcheze sfârșitul campaniei. Dar o mulțime dezlănțuită a dărâmat moscheea și a început să pună fundațiile unui nou templu închinat lui Rāma. Se pare că cele două guverne, regional și central, au fost luate pe nepregătite. Poate că apartenența guvernului regional la un partid din opoziție nu a înlesnit acordul în privința măsurilor care trebuiau luate. Va izbuti centrul să potolească revoltele din întreaga țară prin reconstruirea, mai ales, a moscheii și prin ridicarea, nu departe de ea, a unui templu dedicat lui Rāma? Aceasta ar fi, în miniatură, imaginea juxtapunerii comunităților în întreaga Indie.

Unde este în toate acestea, se va spune, laicitatea? Ea se găsește în Constituția din 1950, introducere, articolele 14, 15, 16, 25, 26, 28. Mai rămâne să fie aplicată și în practică. Violette Graff, un excelent antropolog, specialistă în islamul indian, consideră că Rajiv Gandhi, în loc să respecte laicitatea strictă prevăzută de Constituție, lăsată moștenire de Nehru, a comis eroarea de a-i favoriza, în același timp, prin diferite măsuri, pe cei doi adversari. Ce nu se face pentru obținerea voturilor? În orice caz, după cum scrie Violette Graff, „deschiderea moscheii de la Ayodhya a însemnat deschiderea cutiei Pandorei".

Cu toate acestea, pentru a înțelege comportamentul lui Rajiv Gandhi, trebuie să adăugăm motivațiilor electorale ceva mult mai profund: ceea ce democrația indiană înțelege prin „laicitate" (*secularism*, *sādharana-lokasaṃbandha*)

nu corespunde exact ideii care circulă, în general, în Occident. Nu este vorba de o falie, de o separație ca atare, între stat sau state, pe de o parte, și religii, pe de alta. Nu, administrațiile publice se angajează să considere diferitele comunități de pe poziții egale, oricare ar fi importanța lor numerică. Laicitatea, în concepția indiană, este, după Jawaharlal Nehru, el însuși agnostic, aceea care „apără toate religiile fără a favoriza pe vreuna în detrimentul alteia". Bineînțeles că nu există obligativitatea de a aparține unei religii, așa încât, din această perspectivă, un ateu convins are aceleași drepturi ca oricare alt cetățean.

Se observă, în orice caz, că ne aflăm foarte departe de modelul francez tradițional și mai aproape de concepțiile britanică sau americană, precum și de un proces care s-a desfășurat, recent, în Franța. Ne referim la afacerea „vălului islamic" într-o instituție de învățământ din regiunea pariziană. Am asistat, cu acest prilej, la o polemică între două concepții asupra laicității. Concepția pluralistă a doamnei Mitterrand: tinerele fete se pot îmbrăca potrivit propriei tradiții, cu condiția să nu fie provocatoare. Mai exista și o concepție unitară, aceea a vechii gărzi: absența oricăror semne exterioare, neutralitate, ba chiar uniformizare. De o parte, dreptul la diferență, de alta, cerința integrării.

Este limpede că, în India, laicitatea se întemeiază în mod expres pe pluralism: nu numai că sunt tolerate însemnele apartenenței cultuale și culturale, dar nici nu se cere afișarea lor pentru a servi la identificarea acestei apartenențe. Problema ridicată de vălul islamic nici măcar nu se pune în Marea Britanie, unde există totuși un aflux de indieni musulmani, hinduiști etc., iar pe teritoriul indian existența unei asemenea probleme este de neconceput. Pentru același motiv – pe lângă faptul că evreii (prezenți pe coasta de vest) sunt prea puțin numeroși –, mentalitatea indiană nu este ispitită de antisemitism: conviețuirea comunităților juxtapuse este un lucru firesc. Acest *patchwork* cultural este o regulă. Fiecare are dreptul să fie el însuși și să se afirme ca atare, cu condiția să-i respecte pe ceilalți.

JAINISMUL

de Michel Hulin

Alături de ortodoxia brahmanică și de sectele hinduiste, trebuie să i se acorde un loc jainismului. Numită astfel după întemeietorul său, Jina sau „Triumfătorul (asupra lumii)“, această religie a apărut în India de cel puțin douăzeci și cinci de secole. Jina, numit și Mahāvāra sau „Marele erou“, a trăit aproximativ între 540 și 470 î.Hr., fiind deci contemporan cu Buddha, cu a cărui „traiectorie“ prezintă uimitoare asemănări. Ca și Buddha, Jina era originar dintr-o familie princiară din nord-estul Indiei; se căsătorește, trăiește în lux și plăceri până în jurul vârstei de treizeci de ani, pentru ca apoi să se rupă de lume și să devină un cerșetor religios pribeag. După îndelungate peregrinări și cu prețul a uriașe eforturi ascetice, el obține iluminarea și își consacră ultimii patruzeci de ani ai vieții predicându-și doctrina și punând bazele unei biserici organizate. Ca și Buddha, a ținut predici în Bihar, și anume în regiunea cuprinsă între cursul inferior al Gangelui și primele piscuri ale munților Himalaya. Curios este faptul că cei doi maeștri nu s-au întâlnit, pare-se, niciodată.

Oricum, spre deosebire de Buddha, Jina nu a făcut decât să preia, să dezvolte și să sintetizeze o învățătură cunoscută deja cu mult timp înaintea lui. Tradiția jainistă îl înfățișează, de fapt, ca pe ultimul dintr-un șir de douăzeci și patru de *tīrthamkara* sau „făcători de vaduri pentru ca alții să poată trece apa“. Dacă despre activitatea primilor douăzeci și doi se crede că s-a desfășurat în perioade îndepărtate ce țin de timpurile mitice, cel de-al douăzeci și treilea, Pārśva, pare să fi fost un personaj istoric care a trăit cu aproximativ două secole și jumătate înaintea lui Jina însuși. Fundamentele doctrinei sunt consemnate într-o colecție de texte sacre (Canonul jaina), scrise în ardhamāgadhī, o variantă medie a limbii indiene vechi, și socotite a fi transcrierea directă a învățăturii orale a lui Jina. De fapt, formarea acestui corpus se întinde pe durata mai multor secole, după dispariția lui Jina, și a generat diferite polemici de-a lungul unei succesiuni de concilii. Astfel, în anul 79 d.Hr. se produce o schismă, aparent definitivă, între anumiți jainiști, stabiliți în sud (la Mysore, cu precădere) și restul comunității. Primii, care se consideră mai atașați de rigorismul tradiției originare, și-au luat numele de *Digambara* sau „cei îmbrăcați cu cerul“, deoarece

au acceptat principiul ilustrat de Jina însuși, dar neimpus de el, după care renunțarea totală, garanție a mântuirii, implică, în privința călugărilor, goliciunea totală. Cei din urmă și-au ales numele de *Śvetāmbara* („cei îmbrăcați în alb"). *Digambara* contestă autenticitatea Canonului și preferă să-l înlocuiască prin autoritatea unor „patriarhi" din India meridională. În realitate, învățătura acestora din urmă, inspirată în mare măsură de Canon, nu se deosebește de acesta decât în privința unor amănunte nesemnificative, cea mai însemnată diferență fiind, poate, aceea că *Digambara* consideră șansele de eliberare a femeilor condiționate de încarnarea preliminară a acestora în bărbați.

În zilele noastre, jainismul este practicat mai ales în vestul și nord-vestul Indiei (Rajasthan, Gujrat, Maharashastra), ca și în câteva nuclee răspândite în Bengal și în Mysore. El numără aproximativ patru milioane de credincioși, dintre care *Svetāmbara* formează o majoritate zdrobitoare (chiar și pentru *Digambara*, goliciunea asceților a devenit, în public cel puțin, un lucru excepțional). Fiecare dintre cele două mari ramuri ale jainismului conține mai multe secte apărute în diferite momente ale istoriei. Acestea se deosebesc între ele prin reprezentări diferite ale raportului dintre călugări și laici, prin numărul și identitatea textelor recunoscute drept canonice, prin acceptarea sau respingerea unui anumit cult închinat imaginilor lui Jina (și ale altor *Tīrthamkara*) în temple etc.

Ca și budismul, doctrina jaina a apărut ca o reacție împotriva ritualismului brahmanic și împotriva atribuirii unor semnificații religioase instituției castelor. La fel ca budismul, ea se înfățișează drept ateism, neacceptând existența vreunui Dumnezeu suprem, creator și însuflețitor al Universului; în schimb, jainismul afirmă substanțialitatea sufletului (*ātman*) și merge până la a socoti întregul Univers – chiar plante, minerale și elemente naturale, ca aerul și apa – însuflețit și înzestrat cu sensibilitate. În fine, jainismul se înfățișează, mai limpede decât budismul, ca o religie a asceților centrată în primul rând pe căutarea eliberării. Noțiunea de *karman* ocupă, în doctrina jainistă, un loc important: ieșirea din cercul renașterilor este condiționată, întâi de toate, de eliminarea *karman*-ului și de intervenția vreunei bunăvoințe divine. Închipuindu-și sufletul drept ceva ce se întinde în spațiu, în ciuda esenței sale spirituale, jainismul vede în *karman* o formă de materie subtilă care, asemenea unui fel de funingine, se infiltrează în suflet, dă naștere conflictelor, obscurității, dependenței față de un corp și de o condiție de existență determinată. Sensul vieții religioase constă deci în extirparea violentă (*nirjarā*) a *karman*-ului deja consumat, pe de o parte, și, pe de altă parte, în împiedicarea (*saṃvara*) intruziunii oricărui alt *karman*.

Or, cauzele principale ale unei asemenea intruziuni sunt patimile, opiniile eronate, atașamentul și acțiunea însăși, în registrul impur, umbrită de pasivitate. Fiecare dintre aceste izvoare ale supunerii va trebui depistat și combătut cu metode potrivite. De altfel – și aceasta este o trăsătură specifică –, jainismul acceptă posibilitatea, ba chiar necesitatea, unei expulzări violente a *karman*-ului

deja consumat, care nu şi-a făcut încă simţite consecinţele, sub forma suferinţei în viaţa prezentă sau a unor reîncarnări pline de ostilitate. În concepţia majorităţii doctrinelor indiene, *karman* care este deja acumulat nu poate fi îndepărtat decât prin manifestarea consecinţelor, fericite sau nefericite, ale faptelor săvârşite: în limbaj tradiţional, prin „coacerea“ (*vipāka*) fructelor lor. Dar, după doctrina jaina, pârguirea anticipată a acestor fructe este posibilă mulţumită mai ales unei aspre asceze fizice sau *tapas*, tot aşa cum putem grăbi coacerea fructelor de mango prin expunerea lor la o căldură puternică.

Această dublă strădanie de oprire a influxurilor karmice şi de eliminare a *karman*-ului deja asimilat se îndeplineşte cel mai bine în condiţiile vieţii monahale. Pentru a împiedica infiltrarea noului *karman*, călugărul va practica tripla „supraveghere“ (*gupti*) a activităţilor sale mentale, verbale şi corporale. Va respecta cu scrupulozitate viaţa, chiar şi pe cea a fiinţelor celor mai umile. Va practica, la nivelul cel mai înalt, cele zece virtuţi: răbdare, umilinţă, dreptate, puritate, sinceritate, stăpânire de sine, severitate, abstinenţă, sărăcie şi supunere. Se va dărui, fără odihnă, meditaţiei asupra caducităţii universale, asupra singurătăţii omului şi a diferenţei de esenţă dintre suflet şi corp, asupra condiţiilor apariţiei şi respingerii lui *karman* etc. În fine, călugărul va îndura cele douăzeci şi două de „neplăceri“, printre care foamea, setea, frigul, căldura, ciupiturile insectelor, seducţia feminină, ocările, dezamăgirea de a nu primi nimic atunci când cere pomană etc.

Asceza ca atare, având drept scop extirparea *karman*-ului prezent deja în suflet, se subîmparte în asceză externă şi internă. Asceza externă se referă la posturi cu o durată şi o intensitate variabile. Ea culminează cu sinuciderea prin înfometare (*saṃlekhanā*), la care au acces, cu permisiunea superiorului lor, unii călugări deosebit de spiritualizaţi. Ea include şi unele poziţii obositoare ale corpului menţinute de bunăvoie. Asceza internă conţine, cu precădere, mărturisirea voluntară a greşelilor în faţa superiorului comunităţii şi executarea pedepsei aplicate, îndeplinirea serviciului divin pentru întreaga comunitate, studierea legii jaina, antrenament în concentrarea mentală (*dhyāna*).

Intrarea în comunitatea monahală este posibilă, în cazul *Śvetāmbara* cel puţin, pentru copiii de ambe sexe începând cu vârsta de şapte ani şi jumătate, dar, în general, ea are loc la o vârstă mai târzie. Novicele, care şi-a abandonat înainte tot ce-i aparţinea, este pus sub autoritatea unui maestru spiritual. În timpul „hirotonisirii“ sale (*dikṣā*), acesta îşi rade părul de pe cap şi pronunţă cele cinci jurăminte capitale: să nu vatăme fiinţele vii (principiul *ahiṃsā* sau principiul nonviolenţei)[1]; să ocolească minciuna; să nu-şi însuşească ceea ce nu

1. Nici o tradiţie religioasă nu a împins atât de departe precum jainismul principiul respectului necondiţionat arătat vieţii. Chiar şi în zilele noastre, deseori, îi putem observa pe unii călugări purtând un fel de mască chirurgicală pentru a nu inspira din neatenţie

i-a fost dat; să nu încalce castitatea; să nu se atașeze de posesiunile materiale. Călugării jaina, organizați în comunități ierarhizate, sunt călugări itineranți, cu excepția perioadei musonului. Existența lor materială este asigurată de generozitatea credincioșilor laici, cărora, în schimb, ei le predică doctrina jaina și cărora, în general, le oferă asistență spirituală.

Viața religioasă a laicilor este considerată, în mod ideal, o pregătire în vederea îmbrățișării, într-o existență viitoare, dar chiar și în cea prezentă, a condiției de călugăr, garanție „firească" a accesului la eliberare. Astfel, laicii pronunță cele cinci jurăminte „minore", care reprezintă o adaptare a celor cinci jurăminte monahale la condițiile vieții de familie și la practicarea unei meserii în societate. Este cazul, mai ales, al celui de-al treilea și al celui de-al patrulea jurământ. În privința acestuia din urmă, nu atât acumularea (cinstită) a bogăției este respinsă, cât tezaurizarea ei sau risipa prin cheltuieli impresionante cu caracter privat. În schimb, întrebuințarea ei în scopuri religioase (construirea de temple, de spitale, donații și diverse așezăminte) este încurajată din plin. De altfel, jurămintele laicilor sunt completate de numeroase reguli de comportament care le restrâng libertatea de mișcare și le prescriu diferite tipuri de post sau meditație, precum și unele activități caritabile. Pentru o elită a laicilor este prevăzută chiar o intensificare treptată a acestor reguli așa încât, la limită, viața lor să se transforme într-o „asceză în lume" care poate rivaliza cu cea a călugărilor.

Cultul constă în predici, în pelerinaje la locurile consacrate de prezența unor *Jina*, în vremuri îndepărtate, și unde au fost ridicate sanctuare, impresionante adesea (Girnar, Mont-Abu etc.). El mai conține și imne de laudă, iar la sectele zise „idolatre", omagii închinate statuilor Jina, sub forma jertfelor de flori, orez etc., în maniera hinduistă a *pūjā*. Totuși, *Jina* nu sunt venerați ca persoane individuale – statuile nu încearcă să le dea trăsături individuale –, ci numai în calitatea lor de modele sufletești care au învins condiția umană și au obținut eliberarea. Aceasta din urmă, ca în întreg universul indian, reprezintă scopul suprem, urmărit de toți, pe o durată mai lungă sau mai scurtă. În concepția jainistă, sufletele, din momentul în care s-au purificat în totalitate de *karman* și și-au redobândit atotcunoașterea și puritatea inițiale, urcă literalmente în vârful universului, asemenea baloanelor, pentru a se bucura aici de o fericire neștirbită, în eternitate.

În definitiv, ceea ce a permis ca jainismul să reziste până în zilele noastre este caracterul extrem de unit, de solidar, al acestei comunități. Îngrijindu-se

insecte sau folosind o măturică din pene de păun ca să-și deschidă calea, pentru a nu strivi în mers vreun viermișor. Dar și laicii prețuiesc acest principiu, după cum o dovedesc vegetarianismul strict și prezența, aproape peste tot în regiunile jaina, a spitalelor sau a „caselor de odihnă" pentru animale. Faimoasa nonviolență a lui Gandhi nu poate fi bine înțeleasă decât ținându-se seama de profunda influență a eticii jaina practicate în mediul său natal.

prea puțin – spre deosebire de budism – de răspândirea în exterior, ea a contat pe simbioza dintre călugări și laici. Faptul că aceștia din urmă sunt în mod expres încurajați să devină la rândul lor, cu întreaga măsură a posibilităților, adevărați „asceți în lume" a făcut ca distanța dintre cei doi poli ai comunității să fie întotdeauna – se pare – mai mică decât în cazul budismului. De asemenea, acceptarea necondiționată a principiului nonviolenței i-a condus pe credincioșii jaina să abandoneze îndeletnicirile agricole, serviciile în cadrul armatei și să se îndrepte spre profesiuni urbane ca, de pildă, comerțul de lux (producerea bijuteriilor), administrație, bănci etc. Din punct de vedere sociologic deci, ei se găsesc mai aproape de spiritul castei *vaiśya* din hinduism. Pe de altă parte, severitatea generală a doctrinei, puritanismul și conservatorismul său, alături de o anumită endogamie de fapt au dus la o veritabilă concentrare de bogății în sânul comunității, la o înlesnire a studiului și la o acumulare a cunoașterii. De aceea, în ciuda slabei lor ponderi demografice, credincioșii jainiști au, în India contemporană, un însemnat rol economic, social și intelectual. Totodată, specificitatea lor îi situează „aparte" atât în conștiința hinduistă, cât și printre musulmani, ceea ce le permite să ocolească implicarea profundă în actualele conflicte intercomunitare.

RELIGIA *SIKH*

de Lakshmi Kapani

Întâi de toate, să îndepărtăm unele prejudecăți. Religia *sikh* sau ceea ce s-a numit astfel nu este, propriu-zis, produsul unui sincretism între hinduism și islam. Originea sa este, în realitate, mult mai complexă. Ea nu este o sectă desprinsă din hinduism. Ceea ce *sikh*-șii numesc „doctrina lui Guru" (*gurmat*), și anume „Calea arătată de Guru Nānak" (*Nānak-Panth* sau *Sikh-Panth*, „Calea discipolilor"), prezintă propria originalitate și specificitate. Pentru noi, acesta este un fenomen *sui-generis*.

Care este moștenirea sa culturală și religioasă? Guru Nānak (1469–1539) a preluat din hinduism doctrina privitoare la *sādhu* ca Nāmdev, Kabir, Ravidas. Aceștia erau persoane înflăcărate de o religiozitate deosebită, care rătăceau dintr-un loc într-altul, poeți și mistici, de proveniență vaișṇavită; dragostea sau devoțiunea înflăcărată (*bhakti*) pentru (Dumnezeul) suprem, Unul „lipsit de orice calitate" (*nirguṇa*) era, pentru ei, calea directă spre eliberare (*mokṣa*, *mukti*). Nānak a fost influențat și de curentul śivait al Nāth sau yoghinii vremii. În ceea ce privește latura musulmană, Guru Nānak s-a inspirat din tradiția mistică a maeștrilor *sufi* sau *pir*. Dacă ținem seama de criticile lui Nānak, de hinduism și de islam, este mai prudent să nu pomenim de „sincretism". Păstrând tot ce aveau mai bun aceste două religii, el a respins ce i se părea a fi dăunător armoniei universale și a adăugat ceea ce purta în suflet. Fără a intenționa să împace cele două tabere, Guru Nānak a contribuit, mulțumită iubirii sale nepărtinitoare pentru toți, ca și atașamentului său sincer față de ambele religii, la reconcilierea acestora.

O a doua observație: toți *sikh*-șii sunt punjabi, dar nu toți punjabii sunt *sikh*-și. Există punjabi hinduiști și punjabi care, de-a lungul vremii, s-au convertit la islam.

CE ESTE UN *SIKH*?

Să pornim de la o definiție ortodoxă și normativă a identității religioase *sikh*:

Un *sikh* este o persoană care crede în Dumnezeu (*Akāl Purakh*, „Eternul"), în cei zece guru (de la Guru Nānak la Guru Gobind Singh), în *Sri Guru Granth Sāhib* (*Nobila*

Carte), în celelalte scrieri ale celor zece guru, ca și în învățăturile lor, în ceremonia inițiatică Khālasā, creată de cel de-al zecelea guru, și care nu crede în vreun alt sistem doctrinar religios (*Sikh Rahit Maryādā*[1]).

Cuvântul punjabi *sikh* (sanscrită: *siṣya*; pali: *sekha*) înseamnă „discipol", „elev". El îi desemnează pe discipolii fondatorului, Guru Nānak, ca și pe aceia ai celor nouă succesori spirituali pe care i-a avut acesta. „*Sikh*-ismul", termen întrebuințat de englezi odată cu începutul secolului XX, reprezintă deci totalitatea practicilor și doctrinelor profesate de cei zece guru *sikh*. După moartea celui de-al zecelea guru, *Ādi Granth* (*Cartea Începutului*, *Prima Carte*), numită și *Guru Granth Sāhib* (*Nobila Carte*), ține loc de Guru etern, de îndrumător spiritual unic; aceasta a fost hotărârea celui de-al zecelea *guru*, Guru Gobind Singh (1666/1678–1708). Să subliniem că, în credința *sikh*, termenul *guru* nu se aplică decât în cazul celor zece guru și al Cărții Sfinte. Această Carte Sfântă este o culegere de „cuvinte ale înțelepților (*gurbāṇi*)", în limba punjabi, în alfabetul *gurtmukhī* (care iese „din gura înțeleptului"). Întrebuințarea mijloacelor muzicale (*raga*), a metricii (*mātrā*), a plăcerilor sau sentimentelor estetice (*rasa*) exprimate în timpul recitării textului și al cântărilor face din *Ādi Granth* un poem religios remarcabil, destinat celebrării Numelui divin. În fiecare locuință se poate găsi un exemplar, ca și în fiecare templu (templul *sikh* se numește *gurdvārā*, „Poartă a înțeleptului", anglicizat în *gurdwara*). Mai există și alte scrieri sfinte, dintre care *Dasam Granth* (*Cartea celui de-al zecelea guru*), ca și scrierile lui Bhāī („Fratele") Gurdās și ale lui Bhāī Nand Lai. Credincioșii a căror înflăcărare devoțională este deosebit de adâncă se consacră de bunăvoie lecturii fără de întrerupere (*akhaṇḍ-pāṭh*) a scrierii *Guru Granth Sāhib*, care conține 1 430 de pagini (aproximativ 48 de ore de lectură).

Pentru a continua analiza identității *sikh*, fără a sări peste etape, ne vom ocupa mai târziu de ceremonia inițiatică *Khālasā* („Comunitatea celor puri", termen punjabi derivat din persanul *khalīs*: „pur").

VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA LUI GURU NĀNAK

Nānak s-a născut într-o familie hindusă din Punjab care aparținea castei negustorești Khatrī. Ca și în cazul vieții lui Buddha, hagiografii au simțit nevoia să adauge evenimentelor reale din viața lui Nānak fapte uluitoare, legende și miracole. Astfel, „Povestirile sau mărturiile despre naștere", *Janamsākhī*, scrise la cincizeci de ani după moartea sa, relatează că Nānak manifesta, încă din

1. *Cf.* Michel Delahoutre, *Les Sikhs*, Paris, Brepols, 1989, p. 94, și W.H. McLeod, *The Sikhs. History, Religion, and Society*, New York, Columbia University Press, 1989, p. 60.

tinerețe, un temperament liniștit și contemplativ, iubind rugăciunea și neavând nici o înclinație către vreo meserie. El prefera să aibă mereu companie, hinduiști și musulmani, pentru a cânta laolaltă cu ei laude Domnului. Îndrăgit de toți și îndrăgindu-i la rândul său, dovedea o simpatie sinceră pentru săraci și pentru paria. Retrăgându-se din viața mondenă, el se dedica de bunăvoie lecturii scrierilor înțelepților și misticilor, atât hinduiști, cât și musulmani. El însuși avea înclinații poetice și mistice. Între altele, experiența pe care a avut-o la Sultanpur l-a marcat definitiv: a dispărut, se spune, într-un râu, timp de trei zile și trei nopți. După această întâmplare, avea să repete, neîncetat, această frază: „Nu există hinduiști. Nu există musulmani" (*Purātan Janam-sākhī*)[2]. Apoi, la vârsta de douăzeci și șapte de ani, abandonează viața de cap al familiei. Însoțit de discipolul său musulman, un muzicant pe nume Mardanā, Guru Nānak a călătorit în cele patru colțuri ale Indiei și chiar dincolo de granițele ei, întâlnindu-se și cu alți maeștri spirituali. Nu era un „ascet" (*saṅnyāsin*) în felul asceților hinduiști, jaina sau budiști, deși purta straiele unui *udāsī* – ascet cerșetor – în peregrinările sale propovăduitoare.

Pentru Guru Nānak, Dumnezeu este unic și impersonal; el îl denumea prin termenul de *Akāl Purakh* („Omul atemporal", „Ființă supremă nesupusă timpului", „Principiu absolut etern"). Mai târziu, *sikh*-șii vor întrebuința termenul *Vāhigurū* („Glorie înțeleptului") pentru a denumi acest Unu atemporal. Numai odată cu cel de-al zecelea guru, *Akāl Purakh* va dobândi o conotație războinică și justițiară, luând numele de *Sarab Loh*, „Oțelitul", simbolizând sabia.

Akāl Purakh este Principiul etern, transcendent și imanent, impersonal și personal, totodată. Este „fără calități" (*nirguṇa*), dar, de asemenea, Dumnezeu „înzestrat cu calități" (*saguṇa*). Nu este nici o contradicție aici. Din necesități creatoare și pentru nașterea ființelor, Nonmanifestatul a devenit (Dumnezeu) Manifestat. Să precizăm că prin termenul *saguṇa* Guru Nānak nu înțelege un Dumnezeu (*Īśvara*) gândit ca „Ființă-Conștiință-Fericire" (*Sat-Cit-Ānanda*). El nu crede nici în teoria hinduistă a „întrupărilor" sau „pogorârilor" divine (*avatāra*). Pentru el nu există decât o unică Realitate absolută, numele său fiind Adevăr (*Satinām*). Divinul se lasă auzit, se arată în calitate de Nume (*nām*), Cuvânt originar, Sunet fundamental (*śabad*), în calitate de „Voce" a lui Guru. La fel, *Ik-oṃ-kār* (literal, Unu, monosilabă: *oṃ*; 1, silabă: *oṃ*) este primul cuvânt din *Ādi Granath*.

Omul cu vederea limpede și cu sufletul curat aude acest Sunet cu o rezonanță infinită. Aceasta presupune supremația reculegerii și a experienței interioare. Dragostea față de Dumnezeu sau devoțiunea înflăcărată (*bhakti*) constă deci în aceste practici zilnice: „chemarea permanentă a Numelui" (*nām simaran*) și „repetarea murmurată a Numelui" (*nām japam*). Numele este acela

2. Bhāī Vir Singh, 1948, 17–19, citat de M. Delahoutre, *op. cit.*, p. 49.

care îl salvează pe credincios din circuitul infernal al naşterilor şi morţilor, *saṃsāra*. Riturile exterioare – sacrificiile şi pelerinajele sau chiar renunţarea ca atare – nu duc departe. Religia *sikh* a simplificat, prin urmare, riturile, păstrând doar un minimum necesar: alegerea unui nume, iniţierea, căsătoria, funeraliile. Totuşi, *sikh*-şii participă şi la viaţa religioasă colectivă „alături de cei buni" (*satsaṅg*), în „adunarea celor drepţi" (*saṅgat*). Într-adevăr, dragostea faţă de Dumnezeu merge mână în mână cu dragostea pentru semeni. Numai depăşind sensul încremenit pe care îl dăm cuvintelor „eu" şi „al meu" (*haumai*), îndepărtând egoismul şi orgoliul, omul îşi poate vedea dorinţele îndeplinite. După învăţătura întemeietorului şi a succesorilor săi, amintirea permanentă a Numelui divin (*nām simaran, nām japam*), supunerea în faţa Voinţei divine (*hukm, hukam*), respectarea ordinii impuse de Dumnezeu sunt singurele mijloace care le permit credincioşilor să-şi distrugă propriul *haumai*. De unde rezultă prescripţia:

> La ceasul ales al zorilor,
> Meditează la măreţia Numelui adevărat.[3]

Aşa se explică însemnătatea acordată cântărilor devoţionale recitate în comun (*kīrtan*), cu acompaniament muzical, în *gurdvārā*. Pe vremea lui Guru Nānak, adunările discipolilor şi credincioşilor se ţineau în *dharam-sālā*, templul *sikh* neexistând încă.

Guru Nānak le propunea discipolilor săi noi valori etice. Respingând ritualismul şi filozofia pur intelectualistă, el a întemeiat sistemul *laṅgar* („bucătărie" sau „sală a comunităţii"). Le-a impus discipolilor săi servirea în comun a mesei, aceasta părându-i-se cea mai bună metodă pentru ştergerea compartimentărilor datorate castelor, a ierarhiei dintre pur şi impur şi pentru accentuarea valorii etice fundamentale, egalitatea. Aceasta era o critică la adresa teoriei brahmanice a *varṇāśramadharma*, şi anume a îndatoririlor socio-religioase ale fiecăruia, ca membru al unei anumite caste, în timpul celor patru stadii ale vieţii.

Laṅgar, întemeiat de Guru Nānak, este practicat şi astăzi, legat de fiecare *gurdvārā*, şi serveşte mai ales la prepararea hranei sfinţite, numită *kaṛāh prasād*: o mâncare pe bază de făină, zahăr şi unt degresat. În principiu, toţi cei care participă la ceremonia religioasă primesc, fără deosebire de castă, rang sau credinţă religioasă, această hrană sfântă. Din păcate, problema aşa-numiţilor *chūdra* nu este încă rezolvată: tradiţionaliştii îi consideră „impuri" sau „de neatins", şi aceasta deoarece atribuţiile acestor oameni privesc curăţarea latrinelor, adunatul gunoiului etc. Egalitatea şi masa în comun sunt departe de a fi sută la sută asigurate!

---

3. *Japji*, stanţa 4, *Ādi Granth*, 2, citat de M. Delahoutre, *op. cit.*, p. 132.

CEI NOUĂ SUCCESORI

După moartea întemeietorului, fiecare guru și-a adus propria contribuție la formarea și întărirea comunității *sikh*.

Grație activității lui Guru Angad (1504/1539–1552), limba punjabi a fost înzestrată cu alfabetul *gurmukhī*.

Guru Amar Dās (1479/1552–1574) a pus accentul pe lămurirea și pe particularitățile credinței *sikh*. Pentru a o deosebi de hinduism, el cerea încetarea practicii *sati* (sacrificiul văduvelor). Pentru a o deosebi de islamism, abandonarea vălului femeilor (*purdāh*). El a hotărât, de asemenea, douăzeci și două de locuri destinate predicilor. Pe lângă aceste intervenții de natură socio-religioasă, a simplificat și riturile de trecere: alegerea numelui, inițierea, căsătoria și funeraliile.

Guru Rām Dās (1534/1574–1581) a ales și cumpărat un loc pentru a săpa aici un lac, „lacul sau bazinul cu Nectar" (*Amrit-sar*), care trebuia să dea numele său capitalei *sikh* bine-cunoscute a Punjabului („țara celor cinci râuri").

Guru Arjun (1563/1581–1606) a construit în 1589, la Amritsar, în mijlocul lacului, primul templu *sikh, Harmandir* („templul lui Hari": Vișṇu), numit și *Darbār Sāhib* („curtea Domnului"), celebru astăzi sub numele de „Templul de aur". Guru Arjun a compilat *Guru Granth Sāhib* („Nobila Carte") și a adus-o la *Harmandir*. În această perioadă, întărirea organizării comunității *sikh* i-a înspăimântat pe împărații mongoli. *Nānak-Panth* devine un izvor de suspiciune pentru mongolii care îl închid pe Guru Arjun. Acesta moare torturat de împăratul Jehangir. Este primul martir *sikh*. Pe motivul ostilității dovedite de împărații mongoli față de credința *sikh*, Guru Arjun și-a sfătuit fiul și succesorul să poarte arme pentru a înfrunta tirania și nedreptatea dușmanului.

De atunci, cel de-al șaselea guru, Hargobind (1595/1606–1645) a adăugat o a doua sabie celei pe care o purtau deja cei cinci guru anteriori. Astfel s-a născut tradiția militantă *sikh*, numită *mīrī-pīrī*, care combină autoritatea spirituală (*pīrī*) cu autoritatea vremelnică (*mīrī*), simbolizată de portul celor două săbii. Pentru ca pacea (*shānti*) și dreptatea să domnească, trebuie să dovedești o pioasă devoțiune (*bhakti*) – comportament fundamental –, dar și să recurgi la forța armată, la putere (*shakti*). Astfel, idealul *sikh* devine acela al unui *sant-sipāhī* (literal, „cuvios și soldat", sfânt și războinic). Nu pentru că *sikh*-șii ar fi mai violenți decât alții, ci pentru că, vai!, violența naște violență. Lupta pentru ca ordinea și dreptatea – *dha-ram-yudh* – să domnească este o parte integrantă din istoria omenirii. Din acest unghi trebuie să privim și să înțelegem felul în care *sikh*-șii tradiționaliști au perceput întâmplările violente politico-religioase din iunie 1984. Pentru ei, Jarnail Singh Bhindranwale era un *sant-sipāhī* înfruntând puterea centrală unită, așa cum făcuse și Guru Arjun în fața mongolilor. Din punctul lor de vedere, el nu era un fundamentalist, un extremist sau un terorist, așa cum l-au înfățișat mediile de informare.

Cel de-al șaptelea, Guru Har Rai (1630/1644–1661), cu un temperament mai degrabă pașnic, contemplativ și devoțional, se interesa puțin de aspectul politic al religiei.

Cel de-al optulea, Guru Har Krishan, fiul lui Har Rai, a trăit puțin (1565/1661–1664).

Guru Tegh Bahādur (1622/1664–1676), al nouălea, a predicat doctrina predecesorilor săi cu o înflăcărare înnoitoare. Era perioada domniei împăratului despot mongol Aurangzeb. Prin urmare, existau mari tensiuni religioase. Refuzând convertirea la islamism, pe care i-o ceruse împăratul, Guru Tegh Bahādur a fost executat din ordinul celui dintâi.

Odată cu cel de-al zecelea, Guru Gobind Singh (1666/1676–1708), credința *sikh* se afirmă cu întreaga-i forță. Religia și politica devin de nedespărțit. Acest *guru* a creat ordinul militar și războinic al *Khālasā* („Puri“) și a instaurat un rit inițiatic foarte diferit de inițierea brahmanică sau hinduistă, ritul *amrit* („nectar“, „ambrozie“), numit și *khàṇḍē dē pāhul* (rit inițiatic săvârșit cu vârful sabiei, *sword baptism*). Termenul *amrit* se aplică ceremoniei înseși, dar denumește, întâi de toate, apa îndulcită cu zahăr, agitată cu o sabie cu două tăișuri, apă din care trebuie să bea atât novicele, cât și participanții. Literatura religioasă redă în detaliu inițierea săvârșită de însuși Guru Gobind Singh asupra primilor cinci discipoli, în emoționanta povestire a celor „Cinci Prea-Iubiți“, *Pañj-Piāre*.

RITUALUL INIȚIATIC

Acela (sau aceea) care urmează să fie inițiat(ă) astfel se numește *amrit-dhāri* („purtător de nectar“): primind *amrit*, el devine inițiat în *Khālasā*. Acest inițiat se deosebește de *sahajdhāri* (*sahaj*: „spontan“, „ușor“, „care ține de ușurință“). Termenul îl denumește pe oricare *sikh* care crede în învățătura celor zece guru, care venerează *Guru Granth Sāhib*, *Dasam Granth* etc., dar care nu a fost inițiat prin ritul *amrit*. *Amritdhāri* – ei sau ele – mai sunt denumiți și prin termenul *Keshdhāri* („cu plete netăiate“). La inițierea Khālasā au dreptul ambele sexe, iar regula netăierii părului privește pe orice bărbat sau femeie care aparține ordinului Khālasā. Prin contrast cu aceștia, *sikh*-șii care își taie părul și își rad barba sunt considerați de către tradiționaliști „decăzuți“ (*patit*); ei mai sunt denumiți *monā*.

CEI CINCI *K*

În prelungirea directă a ritului inițiatic, Guru Gobind Singh le-a cerut discipolilor săi *khālasā*, bărbați și femei, să poarte obligatoriu cei cinci *k* (*panj kakke*: cele cinci însemne vizibile sau cele cinci simboluri ale căror nume încep cu

litera *k*): 1) *kesh*: plete netăiate (și barba nerasă pentru bărbați); 2) *kaṅghā*: pieptene (care trebuie purtat în părul făcut coc); 3) *kaṛa*: brățară de oțel; 4) *kacchā*: pantaloni scurți (purtați pe sub haine); 5) *kir-pān*: pumnal. Bărbații își leagă părul în coc cu ajutorul unui turban alb sau colorat, iar femeile, cu o eșarfă lungă. *Khālasā* nu trebuie să se despartă niciodată de pumnal. De altfel, portul lui este autorizat de Constituția indiană. Odată cu Guru Gobind Singh, titlul de leu (*singh*) este conferit bărbaților acestui ordin, iar femeilor, titlul de *kaur* („prințesă"). Un alt termen bine-cunoscut este *sardar*, „șef", „comandant".

O asemenea organizație războinică a trezit o mare neliniște printre șefii munteni, ca și printre hinduiștii din Punjab. Împăratul mongol și-a trimis armata să-i sprijine, ceea ce a dat naștere unor lupte sângeroase. De asemenea, Guru Gobind Singh a hotărât ca, după moartea sa, *sikh*-șii să nu aibă decât un singur îndrumător, pe unicul Guru Etern, și anume *Guru Granath Sāhib* (fără să nesocotească totuși *Dasam Granath*, o culegere a propriilor sale texte).

Istoria deci ne permite să înțelegem cum o mișcare atât de pașnică la început, ca aceea a lui Guru Nānak, s-a putut transforma, parțial, într-o mișcare violentă. Un prim motiv al acestei transformări a fost reacția împotriva persecuțiilor din partea mongolilor. Organizarea comunității *sikh*, așa cum o cunoaștem astăzi, s-a făcut în etape succesive. Elementele cele mai însemnate ale cristalizării credinței *sikh* au fost construirea templului Har-mandir de către Guru Arjun, compilarea scrierii *Guru Granth Sāhib* și așezarea acestei Cărți Sfinte chiar în centrul templului.

GURDVĀRĀ

De la construirea primului templu și până în zilele noastre, locul de adunare și de rugăciune este *gurdvārā*. În afară de locuințe, în acest spațiu sacru se desfășoară viața religioasă a credincioșilor. Arhitectura unui *gurdvārā* posedă un stil mongol târziu influențat de stilul hinduist, fiind, în felul ei, unică; este însă lipsită de valori simbolice. Încă de la intrare, te uimesc frumusețea și curățenia locului. Spre deosebire de un templu hinduist, în interior nu există nici o statuie a vreunei divinități, nici un idol, nici un obiect de cult. Ceea ce asigură sfințenia acestui spațiu religios este, fără îndoială, prezența așa-numitei *Ādi Granth*, *Prima Carte* (sau *Guru Granth Sāhib*), venerată asemenea unei divinități. Templul nu are vreo orientare specială. Toate ușile fiind deschise, înăuntru se poate pătrunde sau ieși prin oricare parte.

La Amritsar, în fiecare dimineață, *Nobila Carte* este adusă pe un fel de litieră de aur, în procesiune, în mijlocul cântărilor devoționale ale credincioșilor, de la clădirea aflată în față, *Akāl Takht* („Tron al Celui Etern"), până la

Templul de aur. În fiecare seară, la sfârșitul lecturii zilnice, Cartea Sfântă este închisă, apoi dusă cu mare alai înapoi la Akāl Takht, unde stă pe timpul nopții, acoperită cu o pânză. La Akāl Takht, în 1606, Guru Gobind Singh a fost învestit *guru*. Pe lângă această clădire, cea mai cunoscută, să mai notăm și alte construcții cu însemnătate religioasă sau „tronuri" ale religiei *sikh*: Takht (sau Takaht) Śri Mandir Sāhib, la Patna (Bihar); Takht Kesh Garh Sāhib, la Ānandpur Sāhib (Punjab); Takht Śri Damdama Sāhib, la Talwandi (Punjab); Takht Sachkhand Sāhib, la Nan-ded (Maharashtra). Riturile cele mai însemnate, ca inițierea, se desfășoară la Akāl Takht; tot aici, *sikh*-șii se adună pentru a lua hotărâri importante de natură politică sau religioasă.

Vizitarea lăcașului *gurdvārā*, cu scopul de a se închina cărții *Guru Granth Sāhib*, pentru a o asculta sau a o citi, reprezintă o parte esențială a „regulii zilnice" (*nit-nem*) a unui *sikh*, fie el bărbat sau femeie. Aici credinciosul găsește atmosfera cuvenită pentru a cânta laude Numelui, alături de cei buni (*satsaṅg*), în prezența unei adunări religioase (*saṅgat*). Cântările religioase recitate în comun (*kīrtan*), acompaniate de muzică, înlesnesc, prin purificarea sufletului, accesul la Sunetul fundamental. Lectura Cărții Sfinte este săvârșită, în fiecare zi, de către un preot, *granthi*, care agită fără încetare, în semn de respect, o apărătoare de muște. Pentru același motiv, credincioșii pătrund în *gurdvārā* cu capul acoperit, după ce s-au descălțat și și-au spălat picioarele. Primul lor gest este acela de a se înclina dinaintea cărții *Guru Granth Sāhib*, așezată în mijlocul marii săli, pe un suport înălțat, o strană acoperită cu o țesătură frumoasă. Cartea este susținută de perne.

Partea esențială a „regulii zilnice" (*nit-nem*) rămâne rugăciunea, în desfășurarea căreia se practică disciplina Numelui (*nām simaran, nām japam*). Aceasta, de trei ori pe zi: dimineața, în zori, seara, la apusul soarelui și noaptea, înainte de culcare. Ea poate fi individuală sau familială, dar și colectivă, într-un *gurdvārā*. Cea mai folositoare este recitarea rugăciunii *Japji* (*Ādi Granth* 1–8), scrisă de Guru Nānak. Această rugăciune se compune din treizeci și opt de stanțe, precedate de o precuvântare (*māl-mantra*) și urmate de o stanță (*shalok*) care aparține lui Guru Aṅgad. În total, ea cuprinde patruzeci de părți versificate.

Iată scurta prescripție ce rezumă mesajul pe care guru îl adresează discipolului în privința regulii zilnice:

> Îndeplinește-ți munca, împarte-i roadele, meditează asupra Numelui.[4]

---

4. Citat de Denis Matringe, articolul „Les sikhs et le sikhisme", în *Grand Atlas des religions*, p. 89. Traducere ușor diferită a aceleiași formule: „Cine-și îndeplinește datoria împarte (roadele) cu ceilalți și practică disciplina Numelui" (M. Delahoutre, *op. cit.*, p. 130).

Valorile etice ale discipolilor sunt codificate în *Sikh rahit maryādā*, publicată în 1950, care recomandă solidaritatea și „slujirea" (*seva*), înainte de toate. Sistemul *laṅgar* („bucătărie-sală de mese alăturată unui *gurdvără*"), activ încă, și care se preocupă de prepararea și împărțirea „hranei sacre" (*kaṛah prasād*) după rugăciune și cântări devoționale, asigură un moment binecuvântat în viața religioasă a *sikh*-șilor. Hrana, amestec de grâu, zahăr și unt topit, este pregătită într-un recipient mare, numit *kaṛāhī*, și împărțită tuturor participanților. Scopul sistemului *laṅgar* și al hranei *kaṛah prasād* este acela de a întări comunitatea prin intermediul mesei servite în comun și al egalității care rezultă de aici. Este și un mijloc de a se acorda atenție celor nevoiași. Religia *sikh* posedă, prin urmare, cele două dimensiuni, verticală și orizontală: slujirea lui Dumnezeu, slujirea semenilor, dragoste și solidaritate.

SĂRBĂTORILE

Sărbătorile religioase se desfășoară, cu precădere, în lăcașurile *gurdvārā*. Unele au loc cu prilejul aniversărilor, în special cea a nașterii lui Guru Nānak (jumătatea lui noiembrie) și cea a lui Guru Gobind Singh (spre jumătatea lui iunie). Altele marchează evenimente însemnate ale religiei *sikh*, ca marea procesiune numită Holā Maholā (23 martie), care celebrează ritul *amrit* săvârșit asupra celor „Cinci Prea-Iubiți". Există și sărbători care celebrează instituirea ceremoniei *Khālasā*, *Noul An* (jumătatea lui aprilie), instalarea scripturii *Guru Granth Sāhib* (1 septembrie) și, bineînțeles, comemorarea martiriului lui Guru Arjun (7 iunie), al lui Guru Tegh Bahādur (3 noiembrie) și al celor doi fii ai lui Guru Gobind Singh.

RELIGIE ȘI POLITICĂ

Minoritatea *sikh* din India a trebuit întotdeauna să se apere, fie împotriva mongolilor și a importantei minorități musulmane, fie împotriva comunității hinduiste. Pentru a proteja identitatea *sikh*, ca și pentru a restabili religia *sikh* în puritatea ei originară, *sikh*-șii au creat, mai întâi, *Singh Sabhā* („Adunarea leilor"), în 1873. Lucrări apologetice ca *Ham Hindu Nahin*, „Nu suntem hinduiști", scrisă de Kahn Singh și publicată în 1898, exprimau această preocupare. Apoi, în 1920, a apărut și un partid politic, *Akāli Dal* („Adepți ai Atemporalului"), opus grupării politice Congress Party, cu scopul de a asigura interesele politice ale populației *sikh*, majoritară în Punjab. Cât privește locurile sfinte, SGPC (Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee) este, actualmente, însărcinat cu preluarea controlului acestora.

După împărțirea regiunii Punjab între India și Pakistan, în 1947, prăpastia și dezbinarea dintre cele două populații, hinduistă și *sikh*, nu au încetat să crească. Confruntările violente au devenit ceva cotidian. Cu siguranță că această împărțire a fost o lovitură serioasă primită de punjabi, în general, și de *sikh*-și, în special. Deși majoritari în statul Punjab, un însemnat număr dintre aceștia din urmă s-au refugiat la Delhi, în Rajasthan etc. Alții au emigrat în Marea Britanie, în Statele Unite, în Canada, în Germania și în Asia de Sud.

Lumea occidentală este în deplină cunoștință de cauză în ceea ce privește problema *sikh* din 1984, anul asedierii Templului de aur de către armata indiană, apoi cu ocazia asasinatului comis asupra prim-ministrului, Indira Gandhi, de către propriile gărzi de corp, care erau *sikh*-și. Se adunaseră atâtea motive și împrejurări pentru ca asemenea acte violente să se petreacă! Trebuie să privim cu „imparțialitate“ aceste evenimente, adică să căutăm să le înțelegem. Astăzi *sikh*-șii cer cu insistență un teritoriu independent – Khālistan („Țara celor puri“) –, unde să trăiască în siguranță. Va rămâne un vis? Nimeni nu știe. Pentru că nimeni nu uită că pământul indian este o mamă care primește orice credințe și practici religioase, cu condiția să nu atenteze la unitatea statelor Uniunii.

BIBLIOGRAFIE

Hinduism–jainism–religia *sikh*

TEXTE

Bhagavad-Gītā, trad. de Sergiu Al-George, București, Societatea Informația, 1994.

Bṛhadāranyaka-Upaniṣad, în *Cele mai vechi Upanișade*, trad. de Radu Bercea, București, Ed. Științifică, 1993.

Chāndogya-Upaniṣad, trad. de E. Senart, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

ESNOUL, A.-M. (ed.), *L'Hindouisme. Textes et traditions sacrés*, Paris, Fayard-Denoël, 1972.

Hymnes spéculatifs du Veda, trad. și note de L. Renou, Paris, Gallimard, coll. „Connaissance de l'Orient", 1956.

KABĪR, *Au cabaret de l'amour*, trad. de Ch. Vaudeville, Paris, Gallimard, coll. „Connaissance de l'Orient", 1956.

Lois de Manou, trad. de A. Loiseleur-Deslongchamps, Paris, Éditions d'aujourd'hui, reed. 1976.

Le Mahābhārata, fragmente traduse de J.-M. Peterfalvy, introducere și note de M. Biardeau, Paris, Flammarion, 1985, 2 vol.

MUKTĀNANDA, *L'Épouse idéale (Satī-Gitā)*, tradus din gujarati de F. Mallisson, Publicațiile Institutului pentru Civilizație Indiană, Paris, 1973.

TOUKARAM, *Psaumes du pèlerin*, tradus din marat de G. Deleury, Paris, Gallimard, coll. „Connaissance de l'Orient", 1956.

Les Upanișhad, texte și trad. sub conducerea lui L. Renou, Paris, A. Maisonneuve, 1943–1976, 21 fascicule.

Les Upanișhad du renoncement, trad. și note de A. Degrâces-Fahd, Paris, Fayard, coll. „L'espace intérieur", 1989.

Le Veda, premier livre sacré de l'Inde, texte traduse și prezentate de J. Varenne, Verviers, coll. „Marabout-Université", 1967, 2 vol.

STUDII

ALTEKAR, S., *The Position of Women in Ancient India*, Varanasi, Motilal Banarsidass, 1956.

BASHAM, A., *La Civilisation de l'Inde ancienne*, trad., Paris, Arthaud, 1976.

BIARDEAU, M., *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, coll. „Champs", 1981.

CLÉMENTIN-OJHA, C., *La Divinité conquise. Carrière d'une sainte*, Nanterre, Societatea de etnologie, 1990.
DELAHOUTRE, M., *Les Sikhs*, Paris, Brepols, 1989.
DELEURY, G., *Les Grands Mythes de L'Inde*, Paris, Fayard, 1992.
DUMONT, L., *Homo hierarchicus*, reed., Paris, Gallimard, coll. „Tell", 1979.
GONDA, J. (éd.), *Les Religions de L'Inde*, trad. de L. Jospin, Paris, Payot, 1962–1966, 3 vol., reed. 1979.
HERRENSCHMIDT, O., *Les meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, L'Age d'homme, 1989.
JAFFRELOT, CH., *Les Nationalistes hindous*, Paris, Presses de la Fondation des sciences politiques, 1993.
KAKAR, S., *Moksha, le monde intérieur. Enfance et société en Inde*, trad. de C. Davenet, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
KAPANI, L., *La Notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique*, Publicațiile Institutului pentru Civilizație Indiană, Paris, 1992–1993, 2 vol.
KLOSTERMAIER, K., *A Survey of Hinduism*, State University of New York Press, 1989.
MAHIAS, M.-C., *Délivrance et convivialité. Le système culinaire des Jaïna de Delhi*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1985.
MALAMOUD, CH., *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, Éditions de la Découverte, 1989.
MCLEOD, W.H., *The Sikhs. History, Religion, and Society*, New York, Columbia University Press, 1989.
OWEN COLE, W., SAMBHI, P.S., *The Sikhs. Their Religious Beliefs and Practices*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978.
RENOU, L., *L'Hindouisme*, Paris, PUF, coll. „Que sais-je?", nr. 475, ed. a 6-a, 1974.
RENOU, L., FILLIOZAT, J., *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, reed., Publicațiile EFEO și A. Maisonneuve, Paris, 1985, 2 vol.
SHANTA, N., *La Voie jaïna: histoire, spiritualité, vie des ascètes pèlerins de l'Inde*, Paris, OEIL, 1985.
SINCLAIR-STEVENSON, M.S., *Les Rites des deux-fois-nés*, trad. de N. Menant, Paris, Le Soleil noir, 1982.
WEINBERGER-THOMAS, C., „Cendres d'immortalité: la crémation des veuves en Indes", *Archives de sciences sociales des religions*, nr. 67/1, 1989, pp. 9–51.
ZAEHNER, R.C., *Hinduism*, Oxford University Press, 1962; trad. franceză *L'Hindouisme*, trad. de E. de Vitray-Meyerovitch, Bruges, Desclée de Brouwer, 1974.

BUDISMUL

ISTORIE ȘI FUNDAMENTE

de Jean-Noël Robert

Marele sinolog Paul Demieville a remarcat odată că nu are câtuși de puțin rost să opunem religiile zise universale unora care n-ar fi astfel: fiecare religie se dorește universală prin faptul că propune o viziune globală și coerentă a Universului și le oferă adepților săi, fie că aceștia sunt membri ai unui trib obscur, fie că sunt înalți prelați într-o ierarhie constituită, un loc semnificativ în întregul cosmic. Remarca sa a rămas bineînțeles fără ecou și rar se întâmplă ca budismul să nu fie prezentat drept una dintre cele trei religii universale, adesea adăugându-i-se și un superlativ: cea mai veche, cea mai tolerantă etc. Tradițiile fiind făcute pentru a fi urmate, vom spune deci că budismul este cel mai greu de caracterizat dintre religiile universale.

Este aproape cu neputință să spunem despre budism o generalitate care să fie potrivită pentru toate aspectele acestuia și este chiar și mai dificil să definim ce este un budist. Nu avem nici măcar posibilitatea de a ne încrede în declarațiile credincioșilor: astfel un japonez care, fără să fie bonz, se declară pe față budist aparține probabil unei secte moderne care nu se recunoaște în budismul ramurilor mai vechi ale acestei religii. În același fel, persecuțiile din ultimii patruzeci de ani au întrerupt brusc procesul de renaștere care se schița în China continentală la sfârșitul secolului trecut, contribuind în schimb la menținerea unui budism difuz la nivelul credințelor populare, inextricabil amestecate cu practicile daoiste, necontrolate de către cler și deci cu atât mai profund înrădăcinate.

Pare deci mai simplu să descriem budismul la modul negativ, prin comparație cu religiile universale sau cu alte religii. Astfel, el nu comportă nici un rit general de trecere. Există desigur rituri de trecere pentru a intra în ordinul monastic sau anumite ceremonii de „luare a poruncilor religioase“, însă neîndeplinirea acestora nu înseamnă că nu ești budist; așa încât nu există nici un echivalent al botezului sau al circumciziei, ca o condiție necesară pentru intrarea în comunitate. Îl vom surprinde poate pe cititor spunând că nu există nici Scripturi universal recunoscute la care trebuie să se raporteze credinciosul. Toată lumea a văzut, cel puțin în fotografii, imensele biblioteci din mânăstirile

tibetane sau coreene conținând planșele gravate ale Canonului budist, însă cuprinsul acestuia este mult diferit de *tipițaka*, „întreitul coș", care s-a impus în Asia de Sud-Est; numeroase curente ale budismului din Extremul Orient au așezat într-o poziție privilegiată un singur text, de exemplu *Sūtra Lotusului*, pe când anumite ramuri ivite din trunchiul chan/zen resping orice scriptură canonică, astfel încât este cu neputință de găsit măcar un singur text „canonic" care să fie acceptat ca atare de la un capăt la altul al lumii budiste. În acest sfârșit de secol XX, lumea budistă este, de altminteri, puternic dezechilibrată. Ea nu are o limbă sacră comună, o autoritate religioasă generală sau dogme cu definiții clar formulate și constrictive, iar modalitățile de implantare a budismului diferă considerabil de la o țară la alta. Nu începem să percepem o anumită unitate decât luând cunoștință de diviziuni, pentru a regăsi apoi legătura profundă care le unește.

Distincția cea mai evidentă și cea mai cunoscută de marele public este cea care opune Marele Vehicul Micului Vehicul, în sanscrită *mahāyāna*, respectiv *hīnayāna*. Acest ultim cuvânt este o denumire peiorativă care a fost generalizată de către susținătorii Marelui Vehicul: trebuie să preferăm în locul ei termenii din limba pali, limba canonului *Theravāda* sau „Doctrina celor bătrâni", și *theravādin*, „susținător al doctrinei celor bătrâni", prin care se autodesemnează călugării.

Această distincție, care există de aproape două milenii, este mai pertinentă ca niciodată: țările *Theravādei* formează un tot relativ omogen în lumea modernă. Este vorba de Sri Lanka (Ceylon), Birmania, Thailanda, Laos și Cambodgia, alături de regiunile chineze cu populație thai (sip-song-panna) și de câteva districte din Bangladesh (Chittagong). Ele au în comun un canon budist cunoscut sub numele de „întreitul coș" (în pali: *tipițaka*). Acesta a fost scris în pali, limbă destul de apropiată de cea pe care trebuie să o fi vorbit Buddha însuși, însă diversitatea scrierilor utilizate pentru a o nota și pronunțiile locale foarte divergente împiedică o adevărată comunicare între budiștii din țările *Theravādei*. Acestea mai împărtășesc și o comunitate monahală foarte puternic structurată. Desigur, ea este diversificată, însă ocupă un loc preponderent în societate și întreține legături organice sau morale cu puterea (această ultimă trăsătură nu mai era adecvată sau își inversase direcția după preluarea puterii de către comuniști în Laos și Cambodgia, redevenind însă pertinentă de câtva timp în această ultimă țară). Recunoașterea de care se bucură are drept corolar o respectare strictă a disciplinei monastice (*Vinaya*) de către călugări și călugărițe.

Țările *theravādin* se recunosc de multă vreme drept o comunitate de credință întemeiată pe relații constante în decursul istoriei. Deciziile luate de una dintre comunități cu privire la problemele religioase au avut astfel adesea

repercusiuni internaționale. O trăsătură remarcabilă a tuturor acestor țări este rolul însemnat pe care îl păstrează călugării în domeniul educației în general: până la o dată foarte recentă, templul satului, *wat*, era cel care asigura esențialul din instruirea elementară a populației laice; sistemul modern este departe de a-l fi înlocuit complet. Este de la sine înțeles că învățătorul-călugăr era un element determinant al înrădăcinării budismului în societate.

Prin contrast, țările în care budismul mahāyānic este dominant prezintă un aspect cu mult mai variat, în care nu se poate regăsi reunit ansamblul trăsăturilor ce caracterizează *Theravāda*: deși se poate spune că sanscrita a fost leagănul Marelui Vehicul, numai în Nepal ea a rămas cu adevărat limba tradițională a unui grup budist, de altminteri extrem de influențat de mediul hinduist care îl înconjoară. În alte părți, sanscrita nu mai este decât o referință respectată, dar îndepărtată: odată ce noile texte canonice au fost traduse în chineză sau în tibetană, fiecare tradiție a devenit independentă și a cunoscut o dezvoltare care, deși a fost uneori influențată, chiar în profunzime, din exterior, a continuat să aibă loc în mare măsură potrivit propriei sale dinamici.

Astăzi, cu excepția Bhutanului, nu există nici o țară în care budismul Marelui Vehicul să aibă vreo legătură formală cu statul și nici măcar o țară în care să fie cu adevărat majoritar în rândurile populației, statisticile fiind aproape cu neputință de realizat din cauza apartenenței unui același individ la mai multe sisteme de credință. Situația s-a complicat din pricina tulburărilor politice care au împiedicat evoluția liberă a budismului în Mongolia (prima țară budistă care a trecut sub un regim comunist), în China, Coreea de Nord, Tibet și Vietnam, fără a mai vorbi de perioada naționalismului japonez dinainte de cel de-al Doilea Război Mondial.

Istoria recentă anunță, desigur, o înnoire religioasă, însă este îndoielnic că budismul Marelui Vehicul are să-și vadă vechile caracteristici schimbându-se considerabil. În țările de tradiție culturală chineză, comunitatea monastică este destul de îndepărtată de populație, iar rolul său în educația generală a fost și rămâne relativ minim (mai puțin în Japonia), în condițiile concurenței cu literații confucianiști și apoi cu sistemul laic. Unul dintre cele mai spectaculoase fenomene din acest secol XX este înflorirea studiilor budiste universitare în Japonia, sub impulsul științei occidentale (Émile Burnouf, Max Müller etc.), știință ale cărei consecințe au fost importante, mai întâi în Coreea de Sud, apoi în China și în Vietnam. În aceste țări și-au făcut apariția centre de „buddhologie", considerată una dintre științele umaniste, șocând anumite cercuri pentru care studiul literei riscă să ucidă spiritul.

Stricta separare a Bisericii de stat, în Japonia, controlul exercitat de putere asupra religiilor în China, Coreea de Nord și Vietnam, precum și predominanța creștinismului în Coreea de Sud fac îndoielnică ideea că budismul își va regăsi

vreodată importanța politică, pe care de altminteri și-o pierduse de mult în aceste țări. Nu același lucru se poate spune despre vastul domeniu „lamaist", care cuprinde regiunile populațiilor tibetane și mongole și se întinde de la Himalaya până în Siberia; acolo, legăturile dintre religie și putere sunt de secole atât de strânse, încât nu se întrevede, pentru problemele actuale, nici o soluție care să nu presupună și o întoarcere a budismului pe scena politică.

Se va fi înțeles așadar că acest caracter multiform al budismului sfidează orice fel de statistici, care de altminteri nu au prea mult rost, cel puțin în ceea ce privește religiile din Extremul Orient. Dacă se poate afirma că 90% până la 95% din populația Thailandei, a Cambodgiei, a Laosului și a Bhutanului și, într-un procent puțin mai mic, a Birmaniei (85%) și a Ceylonului (70%) este budistă, cum s-ar putea oare estima numărul budiștilor din China (unde numărul credincioșilor daoiști variază între 20 de milioane și un miliard, în funcție de surse), din Tibet și din Mongolia (pentru care cifra exactă a populației este necunoscută: între 3 și 6 milioane pentru fiecare, dacă se ține cont de teritoriile pe care și le-au însușit alte puteri) sau din Japonia (unde în viața obișnuită nu se face distincția între practica budistă și *shintō*)! Am putea la rigoare să procedăm prin eliminare și să ne mulțumim să scădem numărul creștinilor (1 până la 2% din populație în Japonia, 8 până la 9% în Vietnam și 30% cel puțin în Coreea de Sud) sau al musulmanilor (poate 2 sau 3% din populația chineză) pentru a obține numărul celor influențați, mai mult sau mai puțin, de budism, însă cifrele astronomice obținute astfel ar fi înșelătoare. Invers, dacă ne-am mulțumi să menționăm numărul călugărilor, am proceda prea reductiv, fără a mai ține seama de faptul că statutul monahal nu are același înțeles în Japonia, pe de o parte, și în China, Coreea și Vietnam, pe de alta. Cifrele cele mai sigure sunt ale celor care aderă la mișcările moderne de inspirație japoneză, dar credincioșii sau practicanții „informali" nu sunt reprezentați în ele. Este deci aproape imposibil să cunoaștem numărul, măcar aproximativ, al budiștilor din lume.

ÎNTEMEIETORUL

În ciuda acestei ireductibile diversități provocate de istorie, puțini budiști ar refuza să recunoască în persoana lui Buddha Śākyamuni pe întemeietorul credinței lor. Viața sa însăși, codificată de hagiografie, a devenit modelul pe care călugărul îl va imita într-o formă sau alta. În ciuda lucrărilor scrise de numeroși savanți din Orient și Occident, este încă foarte dificil să se ajungă la niște certitudini despre felul în care această viață a fost cu adevărat.

Epoca însăși în care a trăit cel ce în lume era numit Gautama Siddhārta („[Cel care] și-a împlinit țelul") rămâne incertă. *Theravāda* nu are nici o

îndoială cu privire la date: născut în luna *vesākha* din anul 624 î.Hr., el moare în 543, la vârsta de optzeci de ani. Istoriografia budistă chineză este mai puțin unanimă și îl face să se nască cu șaizeci sau cu o sută șaizeci de ani mai târziu. Unii savanți moderni îl întineresc și mai mult. Pentru a face un compromis, se alege în general situarea vieții lui Buddha în secolele al VI-lea–al V-lea (către 566–486).

Fiecare din marile episoade ale vieții lui Buddha are valoare de exemplu și a inspirat o imensă iconografie. Separarea hagiografiei de istorie pentru a găsi faptele sigure este o încercare îndrăzneață și foarte delicată, „disperată“ chiar, după cum spune un savant ilustru ca Étienne Lamotte, iar în Franța a fost nevoie de erudiția regretatului André Bareau pentru a se înhăma la un asemenea efort.

Vom prezenta aici viața lui Śākyamuni potrivit celor „opt etape“ pe care tradiția extrem-orientală le-a recunoscut de multă vreme și pe care le găsim fără încetare ilustrate. Lista lor variază de altminteri în funcție de autor, dar ea pune în lumină un fapt important: ceea ce în Occident este conceput drept viața *lui* Buddha s-a transformat foarte devreme în viața *celor* care au devenit *buddha*. Însuși cuvântul *buddha* este un participiu trecut, cu sensul de „trezit“, „împlinit“, de la o rădăcină verbală desemnând acțiunea de a se trezi, de a înțelege, de a recunoaște; el nu este câtuși de puțin un nume propriu, ci un epitet al celor care au ajuns la inteligența supremă; are conotația unei paradigme, ar spune pedanții. Un *buddha* este deci acela care a parcurs întru totul o cale bine marcată încă dintr-o Antichitate imemorială, ale cărei principale repere sunt cele „opt etape“. Apelativul sanscrit *tathāgata*, cel mai adesea înțeles ca „cel care a venit astfel [pentru că trebuia, pentru că era potrivit]“ și rezervat acestor *buddha*, este fără îndoială un reflex al aceleiași idei. Un „trezit“ este deci cel care a urmat calea pe care Śākyamuni a arătat-o în această perioadă cosmică ce este a noastră:

1. *Coborârea din cer a zeilor mulțumiți*. Ceea ce va fi existența terestră a lui Siddhārta, aceea în cursul căreia își va atinge țelul, este în realitate capătul unei serii foarte lungi de renașteri în care a progresat încetul cu încetul pe calea eliberării, pentru a urma drumul unei „ființe [îndreptându-se] spre trezire“, al unui *bodhisattva*, până la această penultimă existență trăită într-o fericire paradiziacă, alături de *buddha* al viitorului, Maitreya, care își așteaptă încă momentul, într-o „expectativă a succesiunii“. Nu poți însă deveni *buddha* decât într-un trup omenesc: este deci necesar ca *bodhisattva* să coboare din nou printre oameni pentru a desăvârși Calea, nu fără a-și fi ales cu grijă perioada, locul și familia care vor vedea renașterea sa ultimă.

2. *Intrarea în matrice.*

3. *Nașterea.* Siddhārta a ales să renască drept fiu al unui suveran din clanul Sākya, din familia Gautama, într-un mic regat din ceea ce astăzi ar fi sudul Nepalului și a cărui capitală era Kapilavastu. În ciuda înfrumusețărilor legendei, trebuie fără îndoială să ni-l reprezentăm pe tatăl său, Suddhodana, ca pe unul dintre acei regișori din Rajasthanul modern sau din vechea Irlandă, mai apropiat de cei din urmă prin modestia averii, și în război continuu cu șefii vecini, care vor sfârși de altminteri prin a-i înfrânge urmașii și a-i extermina. Chiar numele mamei lui Siddhārta, Maya, Iluzia universală care îi împiedică pe oameni să perceapă realitatea așa cum este, ar trebui să ne avertizeze că e bine să apreciem cu precauție datele, totuși unanime, ale tradiției.

Se pare, în orice caz, că cel care este chemat să devină una dintre cele mai mari și mai captivante figuri religioase ale Indiei nu provine din casta superioară a brahmanilor, „specializată“ în chestiunile metafizice, ci din cea de-a doua ca prestigiu, cea a așa-numiților *kșatriya* („războinici“), care nu trebuie să cunoască problemele religioase. El pătrunde miraculos în pântecul mamei sale adormite, care îl vede în vis sub forma unui elefant alb cu șase colți sau călărind pe acest animal, și tot atât de miraculos și iese la naștere, nu pe căile naturale, ci prin lateral, fără nici o necurățenie, în timp ce Maya se plimba prin parcul Lumbini, la douăzeci și cinci de kilometri de Kapilavastu. Nașterea sa este salutată printr-o adevărată explozie de bucurie a naturii, iar nou-născutul însuși își declară solemn supremația asupra tuturor ființelor.

4. *Marea plecare sau ieșirea din casă.* Incompatibilitatea dintre casta lui *bodhisattva* și destinul său religios este ilustrată prin prezicerile pe care ghicitorii le fac tatălui său după examinarea semnelor ciudate care se află pe trupul copilului și care arată că e vorba de un om însemnat: acesta sau va deveni împărat al Universului, suveran al rânduielii lumii, sau va deveni *buddha*. Firește, regele își dorește ca fiul său să-și desăvârșească purtarea, *dharma*, proprie castei sale și încearcă să îl țină departe de o carieră religioasă nepotrivită pentru mediul său; îl izolează deci într-o viață de plăceri, la adăpost de sinistrul spectacol al lumii. Tânărul Siddhārta crește astfel lipsit de griji, în ciuda morții timpurii a mamei sale, se căsătorește și are chiar și un copil.

Însă zeii veghează ca destinul său religios să se îndeplinească: ieșind dintr-unul din palatele sale, însoțit de vizitiu, el trăiește pe rând cele „patru întâlniri“ decisive, mai întâi cu un bătrân părăsit de toți ai săi, apoi cu un bolnav, după aceea cu un cortegiu funerar și în sfârșit cu un om care a renunțat la tot, un ascet care și-a abandonat prerogativele castei și locul în lume pentru a porni în căutarea eliberării.

Tânărul pricepe acum care este calea sa și se hotărăște să-și înceapă drumul. O face noaptea, la vârsta de douăzeci și nouă de ani, părăsindu-și palatul și familia care era adormită, asemenea vieții mondene din care el va trebui să se trezească, iar plecarea sa este însoțită de manifestări miraculoase. După ce călărește multă vreme, își trimite calul înapoi, își taie pletele, se îmbracă în straie grosolane și pornește în căutarea Trezirii.

Acest episod al părăsirii casei a devenit arhetipul pentru intrarea în viața monahală budistă. De milenii încoace, fiecare călugăr care intră într-un ordin religios îl repetă scrupulos.

5. *Supunerea demonilor*. Se crede că perioada de peregrinare și de practici a lui *bodhisattva* a durat șase ani – ceea ce este incompatibil cu o altă dată a hagiografiei (potrivit căreia Siddhārta ar fi atins Trezirea la vârsta de treizeci de ani), dacă nu împingem la douăzeci și patru de ani vârsta plecării sale din casa natală. Timpul legendei este elastic și trebuie să-l acceptăm ca atare. De-a lungul acestor ani, Siddhārta întâlnește mai mulți maeștri, pune în practică și depășește diferitele lor învățături, care reflectă ele însele indirect starea de clocot intelectual și spiritual care domnea în unele medii indiene ale epocii. Le respinge pe toate rând pe rând și devine el însuși un fel de maestru suficient de prestigios pentru a atrage cinci discipoli sau însoțitori fideli. Însă aceste practici nu îi sunt de ajuns, trebuie să meargă mai departe către înțelegerea ultimă; hotărăște să se consacre unei asceze totale, abținându-se să mai mănânce și suspendându-și prin yoga toate funcțiile vitale, ajungând până în pragul morții. Au rămas reprezentări captivante, pictate sau sculptate, ale lui *bodhisattva* ca ascet scheletic, cu privirea arzătoare întoarsă către înlăuntru, care sunt ca un avertisment pentru cei ce ar dori să urmeze acest drum greșit.

Siddhārta înțelege atunci că s-a înșelat complet și că asceza extremă nu duce nicăieri. Iese din starea de concentrare și se hrănește puțin; discipolii săi văd în această întoarcere un semn de slăbiciune și toți cinci îl părăsesc. Aici se strecoară în legendă un episod anodin în aparență și totuși semnificativ: *bodhisattva* aruncă în râu bolul din care a luat prima sa masă; acesta urcă împotriva curentului, pentru a sfârși într-o peșteră, unde își ia locul alături de bolurile aruncate în același fel de către alți *buddha* din epocile precedente. Astfel, Trezitul, din cele mai vechi timpuri ale budismului, nu este un individ unic, ci actorul unui scenariu care se va repeta la nesfârșit atâta vreme cât rămâne o lume de mântuit; suntem foarte departe aici de caracterul de *hapax* al personalităților mesianice și profetice din partea noastră a Eurasiei.

Viitorul Buddha știe acum ce trebuie să facă: cu forțele restabilite, se așază confortabil pe iarba uscată, sub un smochin (*Ficus religiosa*) și își concentrează meditația asupra naturii înseși a existenței. Aceasta se petrece în locul numit

Bodh-Gaya, pe râul Nairaājanā, un afluent al Gangelui, în provincia Magadha. Zeul care guvernează ciclul infinit al morților și renașterilor, prințul acestei lumi, Māra (termenul are aceeași rădăcină ca și cuvântul „moarte"), înțelege că de această dată stăpânirea sa asupra ființelor riscă să fie curmată. Îl supune deci pe *bodhisattva* unor încercări și ispite din ce în ce mai frenetice și mai disperate, care sunt toate respinse cu succes.

6. *Atingerea Trezirii.* Nimic nu se mai opune de acum înaintării victorioase a lui *bodhisattva*. La sfârșitul aceleiași nopți în care se așezase în meditație, el ajunge să atingă Trezirea perfectă și completă, dobândind amintirea tuturor existențelor sale precedente și cunoașterea existențelor trecute și viitoare ale celorlalte ființe; el dobândește însă mai ales înțelegerea totală a jocului de cauze și condiții care provoacă existența, cât și a mijloacelor prin care i se poate pune capăt și ajunge la eliberarea perfectă. Aceasta este cu adevărat *bodhi* („trezirea, înțelegerea, inteligența"), adică o privire lucidă, un discernământ total și o conștientizare. Ar fi ușor, cu riscul însă de a fi prea simpliști, să opunem acest ideal al cunoașterii budiste, întemeiată pe atestarea oculară, vizuală (în sanscrită: *sākṣāt*) și pe constatarea personală, modului de transmitere a revelației vedice, care se întemeiază pe o altă facultate senzorială, auzul (*śruti*).

7. *Punerea în mișcare a roții Legii.* Siddhārta și-a atins scopul și a înțeles natura lumii, la fel ca și mijloacele de a se elibera din ea. Această cunoaștere însăși este mântuitoare, căci este, în realitate, rezultatul a nenumărate existențe închinate căutării ei; de acum înainte Buddha știe că nu va mai renaște. El ar putea să-și consacre restul zilelor plăcerii acestei certitudini, de unul singur, întrucât înțelege cât ar fi de dificil să le împărtășească oamenilor conținutul experienței pe care a trăit-o și câte neînțelegeri ar putea să provoace explicațiile sale. Dacă s-ar fi mulțumit să rămână tăcut, n-ar fi fost un *buddha*, ci un *pratyeka-buddha*, un „trezit pentru sine", așa cum apar uneori în lume; aceștia ating, desigur, eliberarea, dar împlinirea lor rămâne sterilă. Un *buddha* nu este numai un „trezit", ci și un „trezit" care, prin propovăduire, îi învață pe ceilalți cum să atingă la rândul lor Trezirea. La stăruințele repetate de trei ori ale zeului Brahman, cel care de atunci este cu îndreptățire Buddha se hotărăște să predice. Se întâlnește din nou în Parcul cu cerbi din apropiere de Varanasi cu cei cinci discipoli care îl părăsiseră și le comunică în mai multe predici esențialul cunoașterii pe care a experimentat-o, ceea ce va deveni temelia învățăturii budiste.

Această primă propovăduire va primi numele de „punere în mișcare a roții Legii" (*dharmacakrapravartana*), cuvânt care are aceeași rădăcină cu *cakravartin*,

„suveran al rânduielii lumii", ceea ce sugerează că, într-un fel, Buddha împlinește cele două direcții care îi fuseseră prezise de ghicitori la naștere: este Trezit și este rege al Roții, nu al lumii, ci al *dharmei*.

8. *Intrarea în Extincție*. În timpul celor cincizeci de ani de viață pe care i-i mai acordă tradiția, până la vârsta de optzeci de ani, Buddha se va consacra propagării învățăturii pe care a ezitat la început să o împărtășească oamenilor. El străbate toată India, îi combate pe cei „șase maeștri ai ereziei", face convertiri și minuni, nu însă fără a întâlni o opoziție a cărei vigoare, zugrăvită în termeni vii în legendă, reflectă fără îndoială conflicte reale și dure. Imprecizia în care se scaldă acești cincizeci de ani va fi providențială pentru secolele viitoare, întrucât ea va permite ca în această perioadă să fie situată propovăduirea unui număr mare de învățături noi care n-au lăsat urme în tradiție. În această perioadă Buddha elaborează și fundamentele comunității sale monastice, alcătuită din bărbați mai întâi, apoi și din femei, care este centrată pe respectarea principiilor morale. El îi formează de asemenea și pe marii săi discipoli, ale căror prestigiu și autoritate se vor întinde pe parcursul mai multor secole, înainte de a fi zdruncinate de Marele Vehicul.

Vine în sfârșit și seara vieții sale, întunecată de distrugerea clanului său și de moartea mai multora dintre discipoli. În mod curios, tradiția atribuie morții lui Buddha o cauză destul de prozaică: o dizenterie provocată de o „masă copioasă" a cărei natură exactă este încă discutată de savanți: mâncăruri cu carne sau mâncăruri de ciuperci. Aceasta este în orice caz ocazia de a arăta lumii etapa ultimă: de la Trezirea sa încoace, Trezitul nu mai reprezenta bagajul de fapte (*karma*) care aduce înapoi ființele în ciclul existenței. *Karma* sa era literal stinsă, „suflată" ca o lumânare, și deci el intrase deja în Extincție (*nirvāna*). În timpul celor cincizeci de ani care îi mai rămăseseră, el arsese surplusul de fapte care dăinuiseră din existențele sale mai vechi, și deci putea în prezent să se resoarbă în Extincția definitivă, fără reziduuri, și să le arate astfel ființelor capătul absolut al căutărilor lor. Este tocmai ceea ce face într-o noapte cu lună plină, așa cum a fost și la Trezirea sa, lăsându-i pe discipoli și pe mai-marii acestei lumi, cuprinși de lacrimi, să-și împartă între ei relicvele sale corporale și corpul său spiritual, „dharmic", adică ansamblul învățăturilor sale, pentru a le transmite posterității.

DOCTRINELE FUNDAMENTALE

Buddha Śākyamuni împărtășea într-o mare măsură viziunea despre lume care domina în India în epoca sa. Răspunsurile pe care le-a dat el se înscriu deci într-un context care era acceptat de la sine de toți indienii. Numai câțiva

materialiști puneau atunci la îndoială ideea potrivit căreia existența umană nu este un fapt singular. Pentru ceilalți, existența nu era decât un simplu episod într-o serie (*saṃsāra*) cvasieternă de nașteri și morți, ființa umană fiind prizonieră a acestui ciclu din cauza faptelor (*karma*) bune sau rele de care era responsabilă și care orientau renașterile sale. Scopul reflecției filozofice, ca și cel al practicii religioase, era eliberarea (*vimokṣa*) din acest ciclu fără capăt, la care se putea ajunge datorită controlării psihismului și a fizicului prin yoga sau prin devoțiunea (*bhakti*) față de o divinitate. Această eliberare era adesea concepută ca o reunire a Eului individual (*ātman*) cu Principiul absolut (*brahman*), sau a *ātman*-ului individual cu *ātman*-ul suprem. *Bhagavad-Gītā*, scrisă la o dată pe care, din păcate, nu o cunoaștem cu siguranță, dă poate o idee despre preocupările religioase într-o epocă destul de apropiată de cea în care a trăit Buddha.

Buddha nu se îndoia, la fel ca și ceilalți gânditori ai Indiei, nici de existența unei ordini care susține lumea la toate nivelurile sale, *dharma* (cuvânt cu aceeași rădăcină ca latinescul *firmus*, *firmamen*), temeiul realității: acțiunea de a-i învăța pe alții despre ea, ceea ce însemna o oglindire fidelă a ei, primea același nume. *Dharma* este deci în același timp realitatea, discursul despre realitate, elementele realității fenomenale care trebuie depășite și conduita de urmat pentru a reuși această depășire. Buddha accepta de asemenea și ansamblul cosmogoniei indiene, reprezentarea ei elaborată a lumilor umane și divine, însă doctrina lui nu atribuie nici un loc revelației vedice ca atare.

Există în surse o atât de neobișnuită unanimitate cu privire la conținutul primei predici a lui Buddha, încât nu există nici un motiv pentru a nu vedea în ea esența experienței sale cognitive sau a ceea ce considera el că poate transmite din aceasta ființelor care nu s-au trezit încă. Conținutul acestei predici poate părea puțin vag la început. Ea cuprinde expunerea celor „patru nobile adevăruri" (sau „realități", termenul *satya* provenind din rădăcina sanscrită pentru „a fi"), care trebuie să funcționeze ca ghid pentru practicantul căii de mijloc care este budismul, o cale așezată la egală depărtare de viața nepăsătoare și de asceza făcută în van:

1. *Adevărul despre durere* (în sanscrită: *duḥkha*, în pali: *dukkha*). Este o constatare asupra răului ființial radical[1] care este inerent oricărei forme de existență, pentru că toți compușii fenomenali sunt nepermanenți și lipsiți de Eu (fără *ātman*, ceea ce este contrarul ideilor indiene curente), în timp ce ființele trebuie să creadă în permanența și individualitatea acestor compuși

1. Profesorul Bernard Frank evocă în legătură cu acest subiect cuvântul *déconfort*, folosit de Charles d'Orléans.

(inclusiv în individualitatea lor proprie), ca principiu al acțiunilor pe care le îndeplinesc. Cele ce există (*dharma*) sunt compuși psihofiziologici ai celor „cinci îmbinări“ inseparabile; aceste „îmbinări“ dau conștiinței care le percepe aparența înșelătoare a unei entități unice și se află la originea procesului de corupere, de divizare și de poftă care provoacă durerea. Chiar și ceea ce noi luăm drept plăcere sau fericire va fi în cele din urmă doar durere, căci și aceste stări contribuie la atașarea ființei de ciclul existențelor.

2. *Adevărul despre originea durerii* (în sanscrită și pali: *samudaya*). Cauza directă este fapta, *karma*, provocată la rândul ei de „sete“, pofta nesățioasă care poate avea drept obiect plăcerea, existența sau non-existența (căci dorința necumpătată de a părăsi ciclul poate avea rezultatul invers: să te cufunzi și mai mult în el). Această sete și consecințele ei se desfășoară într-un lanț cauzal (în sanscrită: *pratitya-samutpāda*, în pali: *paticca-samuppada*) cu doisprezece membri, care constituie de asemenea una dintre cele mai vechi și respectate dogme ale budismului. Primul membru este ignoranța, neștiința fundamentală pe care o are ființa cu privire la adevărata sa natură și la situația sa existențială, iar cel de-al doisprezecelea este bătrânețea și moartea, ducând astfel înapoi la primul, într-un etern cerc vicios a cărui logică aparentă a reprezentat hotărât una dintre seducțiile doctrinei budiste.

3. *Adevărul despre înlăturare* (*nirodha*). Acest cuvânt, „înlăturare“ sau „încetare“ (a durerii), este foarte apropiat de noțiunea de Extincție (*nirvāṇa*) și desemnează practic același lucru, mai precis posibilitatea de a întrerupe brusc ciclul nașterilor și morților, care este întreținut prin producerea faptei. Dacă reușim să punem capăt „setei“, dorinței care atrage după sine acțiunea, înlănțuirea cauzală este întreruptă și evităm astfel renașterea, pentru a intra într-o stare indescriptibilă: această stare scapă prin însăși natura ei oricărei tentative de percepere prin gândire, încă împotmolită în lumea răului ființial, și nu putem spune despre ea decât că este fericirea supremă.

4. *Adevărul despre cale* (în sanscrită: *pratipad*, în pali: *patipada*). Calea te duce, îndreptându-te către înlăturarea durerii: odată afirmată posibilitatea eliberării, ultima etapă este de a-ți asigura mijloacele pentru a ajunge la ea. Buddha le reunește sub numele de „drum“ (în sanscrită: *marga*, în pali: *magga*) cu opt ramificații, care sunt: vederea corectă, reprezentarea corectă, vorbirea corectă, activitatea corectă, modul de viață corect, studiul corect, prezența de spirit corectă și concentrarea corectă. Aceste opt ramificații pot fi rezumate la „triplul studiu“ sau la „tripla practică“ a moralității, concentrării și înțelepciunii.

Dispunerea mesajului original al lui Buddha în patru părți își are probabil obârșia în metodele medicale recomandate de una din școlile indiene: primul

pas este constatarea bolii, apoi etiologia ei, după aceea posibilitatea sau imposibilitatea de vindecare și, în sfârșit, tratamentul care duce la aceasta. Referințele medicale sunt numeroase în doctrinele budiste ulterioare. Buddha însuși își justificase prea puținul său interes față de problemele metafizice comparându-se cu un doctor care, la căpătâiul unei persoane grav rănite, nu are timp să se preocupe de detaliile de prisos.

Învățătura lui Buddha nu este deci o simplă revelație a naturii lucrurilor, ci în primul rând o metodă, unul din sensurile cuvântului *dharma* pus și mai mult în lumină de traducerea sa chineză. Dacă ea poate fi la început obiectul credinței („adeziunii") novicelui, *dharma* trebuie înainte de toate să fie verificată prin experiența personală întemeiată pe tripla practică.

Această practică, pentru a putea fi cu adevărat dusă la bun sfârșit, nu se poate realiza în sfera vieții mondene: ea are nevoie de un cadru adecvat, care este cel oferit de viața monastică. Comunitatea călugărilor, *samgha*, este, după Buddha și *dharma*, ultimul dintre cele Trei Giuvaiere care reprezintă fundamentele budismului. Instituția monahală, care își are originea în vremea lui Śākyamuni, este deci inseparabilă de budism. Modul de viață al călugărului, conceput ca o imitare a lui Buddha, a fost astfel multă vreme socotit singurul care permite realizarea scopului *dharmei*, eliberarea. Să remarcăm aici că importanța istorică dobândită de *samgha* s-a întins poate mult dincolo de țările unde a ajuns budismul; unii savanți (precum Arthur Vööbus) au arătat că ea a influențat, prin intermediul maniheismului, tendința siriacă din monahismul creștin.

Vocația pe care o are *samgha* este dublă: pe de o parte, ea trebuie să îi permită călugărului să practice în liniște metodele de meditație complexe elaborate de timpuriu și dintre care multe sunt anterioare budismului (întemeiate fiind pe yoga pan-indiană), dar și să asigure punerea în ordine, conservarea și difuzarea doctrinelor Trezitului. În primele secole, istoria doctrinelor budiste se confundă cu istoria comunității, *samgha*.

PRIMII PAȘI ÎN ISTORIE ȘI SCRIPTURILE CANONICE

Aproape împotriva voinței sale, Buddha Śākyamuni se hotărâse să le expună oamenilor din vremea sa experiența pe care o trăise. Tot astfel, aproape cu de-a sila, el a sfârșit prin a accepta întemeierea unei congregații de călugărițe, prezicând în schimb o diminuare importantă a duratei învățăturii sale în lume. Nu se poate nega un pesimism cert din partea întemeietorului cu privire la viitorul *dharmei*; el a mers până acolo încât a anunțat mai întâi deformarea, apoi dispariția completă a acesteia, într-o profeție care a avut importante ecouri în istoria budismului. Comunitatea discipolilor săi a căutat deci să asigure, în

măsura posibilului, transmiterea corectă a cuvântului lui Buddha, pentru a îndepărta finalul anunțat.

În secolele care au urmat intrării lui Buddha în Extincție s-a efectuat o muncă enormă de ordonare a tradițiilor, mai întâi exclusiv orale; despre ele se credea că ar coborî în timp până la propovăduirea lui, așa cum fusese raportată de către unul dintre cei mai apropiați discipoli ai săi, Ananda, chiar în anul când a avut loc *parinirvāṇa*, în timpul „conciliului“ de la Rājagṛha. Nu se poate, din păcate, spune nimic despre acest conciliu și nici despre cele care i-au urmat. Oricum, atunci a fost elaborată, suficient de devreme pentru ca nici o tradiție budistă să nu o pună sub semnul îndoielii, noțiunea unui Canon scriptural împărțit în trei grupuri de texte și denumit din această pricină „întreitul coș“, *tipiṭaka* în pali și *tripiṭaka* în sanscrită. Tradiția este de asemenea unanimă cu privire la titlul fiecăruia dintre „coșuri“.

Întreitul coș

1. Coșul textelor *sūtra* (în pali: *sutta*) regrupează învățăturile lui Buddha însuși, așa cum le-a expus Ananda. Deși termenul sanscrit amintește de un gen literar larg reprezentat în afara budismului (*yoga-sūtra* etc.), este posibil ca termenul primar, *sutta*, să nu aibă nimic de-a face cu scurtele aforisme doctrinale care sunt *sūtrele*, ci să semnifice în realitate *su-utta*, „bine-spusele“, varianta sanscrită *sūtra* fiind ulterioară.[2] Acest „coș“ este la rândul său împărțit în subgrupuri. Primele patru, denumite *nikaya* („corpus“) în pali și *agama* („instrucțiune“) în sanscrită, provin cu siguranță, în ciuda divergențelor de redactare, dintr-o Antichitate foarte timpurie; ele constituie tot ce este mai apropiat de învățătura reală a lui Śākyamuni istoric.

2. Coșul textelor *vinaya* sau al „disciplinei monastice“ regrupează ansamblul de reguli disciplinare pe care trebuie să le urmeze membrii comunității budiste și a căror încălcare trebuie să facă obiectul unei confesiuni și al unei penitențe. Aceste reguli provin și ele de la Buddha însuși și se crede că au fost recitate în timpul primului conciliu de către marele discipol Ūpali; formele scrise sunt însă foarte divergente, în funcție de tradițiile respective, fiecare sectă constituindu-și propria culegere. Așa stau lucrurile și pentru textele *vinaya* în pali, adesea considerate cele mai vechi și mai autentice. Lamotte scrie: „Proprii theravādinilor singalezi, ele au circulat în insula Ceylon și nu par să fi fost utilizate pe continentul [indian].“ Recitarea regulată a acestor sute de prescripții era una dintre principalele obligații ale comunităților monastice.

2. *Cf.* R.F. Gombrich, „How the Mahāyāna Began“, *The Buddhist Forum*, London, SOASU of London, 1990.

3. Coșul textelor *abhidarma* (în pali: *abhidamma*) sau al „speculației asupra învățăturii [lui Buddha]“. Acest cuvânt este uneori tradus, într-o manieră ușor înșelătoare, prin „metafizică“ (W. Rahula propune „super-doctrină“): este vorba de fapt de o reordonare scolastică a învățăturii lui Buddha, alături de lungi dezvoltări dialectice. Există cel puțin două tradiții distincte ale textelor *abhidarma* și este sigur că avem de-a face cu dezvoltări doctrinare mult posterioare epocii lui Śākyamuni, care ilustrează munca de reflecție a generații întregi de clerici. În ciuda acestui lucru, fiecare școală a ținut să pretindă că propriul *abidharma-pițaka* își trage originile chiar din propovăduirea lui Buddha, invocându-l adeseori ca intermediar pe Sāriputra, primul dintre discipoli ca inteligență. Dar pentru a relua cuvintele lui Lamotte:

> În pofida pretinsei lor canonicități, textele *abhidharma* sunt produse ale școlilor budiste și nu pot fi decât artificial puse în legătură cu Buddha și cu discipolii contemporani lui.

Se poate deci vedea că noțiunea de „coș întreit“ este relativ veche, ea acoperind însă realități destul de diferite, uneori chiar incompatibile. Întreitul coș scris în limba pali și transmis de *Theravāda* este cu siguranță cel mai cuprinzător dintre cele care ni s-au păstrat într-o limbă indiană (se mai pot de asemenea reconstitui părți vaste din alte tradiții, prin câteva vestigii sanscrite, dar, mai ales, prin traducerile chineze și tibetane). Deși limba pali nu este limba în care s-a exprimat Buddha, pare a fi destul de apropiată de aceea; este în orice caz curios că ea n-a fost niciodată folosită decât de către budiști, spre deosebire de sanscrită, limba universală a Indiei. Se crede în general că acest canon budist în pali a fost fixat în scris la multă vreme după începutul erei creștine. În budism au apărut, pare-se destul de devreme, numeroase școli și secte; aici nu putem nici măcar să le schițăm istoria. Să reținem totuși că vasta muncă efectuată de comunitatea ceyloneză, care a preluat pentru sine denumirea de *Theravāda*, deja utilizată anterior de alte tradiții, i-a permis acesteia să-și impună pe cale pașnică și progresiv tradiția, mai ales în țările din Asia de Sud-Est, unde proliferau alte școli, în timp ce budismul pierdea teren pe continentul indian, unde văzuse lumina zilei.

BUDISMUL ÎN ȚĂRILE THERAVĀDA

de Mōhan Wijayaratna

BAZELE DOCTRINEI

Spre deosebire de hinduism și iudaism, budismul are un întemeietor, Buddha[3], care l-a marcat prin imaginea sa unică. Spre deosebire de creștinism și islam, acest întemeietor nu a fost o întrupare divină sau un mesager al Domnului, ci o ființă umană care a expus o disciplină mentală pe care o pusese deja cu succes în practică și un adevăr pe care îl înțelesese dezvoltându-și capacitățile interioare. De aceea Scripturile canonice folosesc întotdeauna trecutul când se referă la acest om: „când Buddha era în viață"; „Buddha spunea astfel"; „după *parinibbāna*[4] lui Buddha, discipolii săi s-au reunit" etc. Budiștii nu adresează deci nici o rugăciune maestrului lor dispărut: ei trebuie doar să-i urmeze sfaturile.

O religie nonteistă

Acordând locul cel mai important ființelor umane, budismul afirmă că există și ființe non-umane, precum spiritele înfometate, spiritele rele etc. El afirmă, de asemenea, că există diverse divinități, însă acestea nu reprezintă elemente esențiale ale doctrinei: budismul nu este deci un politeism. În plus, spre deosebire de religiile monoteiste, Dumnezeu sau Creatorul Suprem nu-și are aici nici un loc.

Absența unui Dumnezeu suprem în budism trebuie să fie înțeleasă ținând seama de contextul religios din epoca lui Buddha. Mai multe curente de gândire susțineau atunci opinii teiste.[5] Printre altele, unii brahmani credeau într-un creator al lumii, numit Pajāpati: „Mahā-Brahmā, Învingătorul,

---

3. În acest articol consacrat budismului vechi cuvintele care se referă la doctrină sunt scrise potrivit transcrierii tradiționale a limbii pali, cea în care a fost consemnat corpusul canonic.

4. *Parinibbāna* (în sanscrită: *parinirvāṇa*): încetare completă; sfârșitul seriei de existențe.

5. Scripturile canonice le numesc *Issara-nimmāna-vāda*.

Dominatorul suprem, cel al cărui ochi este fără greșeală, Atotputernicul, Stăpânul lumii, Creatorul, Făcătorul, Artizanul destinului, Toamna, Tatăl tuturor celor născute și al tuturor celor ce au să se nască."[6]

Buddha a criticat această idee a unui Creator atotputernic în mai multe predici.[7] Și totuși, ele afirmă că acest Creator nu este întotdeauna ceva pur imaginar, ci mai degrabă o idee falsă, elaborată de anumiți înțelepți la capătul unor experiențe greșit înțelese. De exemplu, un ascet care a practicat multă vreme virtuțile și exercițiile mentale poate să se nască în forma unui Brahmā, iar acest Brahmā, după ce a trăit nenumărați ani în glorioasa sa splendoare și în marea lui putere, poate conchide că existența sa este eternă, că este atotputernic și că el se află la originea tuturor ființelor vii etc. În acest timp, un alt ascet care și-a dezvoltat facultățile extrasenzoriale, văzând prin clarviziunea sa lunga viață a acestui Brahmā, va ajunge la concluzia că este etern, nemuritor și atotputernic și că se află la originea tuturor ființelor vii.[8]

Pentru Buddha, ideea de Brahmā-Creator este periculoasă, mai ales fiindcă dă naștere unor teorii și practici eronate, care nu pot duce la eliberarea individului. Budismul a respins așadar credința într-un zeu unic, dând trei argumente în acest sens. Mai întâi, adoptând o atitudine pluralistă, a relativizat poziția unică a lui Brahmā. Textele canonice vorbesc într-adevăr de numeroși Brahmā și de numeroși Mahā-Brahmā, precum Mahā-Brahmā Baka, Mahā-Brahmā Sanan-Kumāra, Mahā-Brahmā Sahampati etc.[9] De aceea ele folosesc adesea numele propriu Brahmā sau Mahā-Brahmā ca adjectiv calificativ pentru a desemna categoria puternicilor Brahmā, care locuiesc în Sferele subtile. Aceștia, bineînțeles, au un nivel spiritual cu mult inferior aceluia al unui Buddha și al unui *arhant*[10].

Apoi, criticând sistemul castelor, Buddha nu numai că a respins credința brahmanilor care atribuie originea oamenilor lui Mahā-Brahmā, dar a și denunțat o asemenea creație ca fiind injustă.[11]

În sfârșit, pe plan spiritual, budismul a respins acele învățături ale brahmanilor care vorbesc despre uniunea individului cu Brahmā și care afirmă atât existența unui suflet universal (*brahman*) și a unui suflet individual (*ātman*), cât și uniunea acestora. Pentru a demonstra inexactitatea unor asemenea

---

6. *Dīgha-nikāya*, I, 18.

7. *Majjhima-nikaya*, II, 122; *Aṅguttara-nikaya*, I, 173.

8. *Dīgha-nikāya*, I, 138. Vezi și V. von Glasenapp, *Buddhism, a Non Theistic Religion*, London, 1966.

9. E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Saka*, Louvain, 1976.

10. Cel care a atins ultima etapă a eliberării (*cf.* p. 454, nota 24).

11. G.P. Malalasekere, K.N. Jayatilleke, *Le Boudd hisme et la question raciale*, Paris, UNESCO, 1968.

învățături, Buddha a insistat asupra importanței experienței personale. Unul dintre cele mai bune exemple se găsește în textul intitulat *Tevijja-sutta*: într-o zi, doi savanți brahmani, Bhāradvāja și Vāseṭṭha, îl vizitează pe Buddha și îi spun că maeștrii lor brahmani îi învață mai multe căi pentru a se uni cu Brahmā. Buddha îi întreabă dacă foștii lor maeștri sau maeștrii acestora din urmă, înapoi până la a șaptea generație, și chiar autorii imnurilor vedice ale brahmanilor l-au văzut vreodată pe acest Brahmā cu care voiau să se unească. Cum cei doi tineri brahmani răspund negativ, Buddha compară atitudinea maeștrilor lor care vorbesc despre uniunea cu Brahmā cu cea a unui tânăr care ar spune: „«Sunt îndrăgostit de cea mai frumoasă fată din această țară, o doresc», fără a ști totuși cine este această fată, unde se găsește, fără să o fi văzut vreodată și fără a ști cărei familii îi aparține“[12] (*Dīgha-nikāya*, I, 235–253).

Budismul neagă că un asemenea Brahmā ar putea fi definit ca Absolut, Lumină, Splendoare supremă etc., căci aceste cuvinte n-au nici un înțeles precis pe plan doctrinal. Or, unii adepți brahmanici, potrivit textului *Cūla-Sakuludāyi-sutta*, aveau o mare admirație față de Splendoarea supremă. Când Buddha i-a întrebat care este sensul exact al acestei „Splendori supreme“, ei i-au răspuns: „O, onorabile Gautama, întrucât nu există nici o splendoare mai mare decât aceea și nici o splendoare mai remarcabilă decât aceea, atunci aceea se cheamă Splendoarea supremă.“ Buddha a spus: „O, prieteni, puteți continua astfel multă vreme răspunzând: «Întrucât nu există o splendoare mai mare decât aceea [...]», și totuși nu îmi arătați care este această splendoare supremă despre care vorbiți“ (*Majjhima-nikāya*, II, 29–39 și 211). Pentru Buddha aceste epitete nu au decât un sens relativ și niciodată un sens absolut. Toate aceste discuții ne arată că budismul nu a pus niciodată prea mult preț pe revelații.

În domeniul cunoașterii, Buddha a insistat asupra importanței experiențelor personale și asupra înțelegerii întemeiate pe fapte empirice. În epoca sa, potrivit textului *Saṅgārava-sutta*[13], existau în fapt trei feluri de maeștri religioși: primii, brahmanii, erau „revelaționiștii“ (*anussā-vikā*); ei pretindeau că au o cunoaștere dobândită din Vede. Cea de-a doua categorie era a metafizicienilor raționaliști (*takki vāmansī*); învățătura lor era întemeiată pe speculații. În sfârșit, alți maeștri spuneau că ajunseseră la cunoaștere prin dezvoltarea propriilor capacități interioare: cu această categorie de maeștri se identifica și Buddha.

Astfel, încă de la început, budismul se distinge de religiile Cărții. Buddha le cere discipolilor în *Kālāma-sutta*:

12. Pentru o traducere integrală, *cf.* M. Wijayaratna, *Sermons du Bouddha*, Paris, Le cerf, 1992, pp. 147–170.

13. *Aṅguttara-nikāya*, I, 187.

Nu vă lăsați conduși de ceea ce vi se spune, nici de tradiția religioasă, nici de ce ați auzit. Nu vă lăsați conduși de autoritatea textelor religioase, nici de simpla logică sau de alegații, nici de aparențe, nici de speculația asupra diverselor opinii, nici de probabila verosimilitate, nici de gândul că „acest om al religiei este maestrul nostru iubit" (*Aṅguttara-nikāya*, I, 188).

Concepția asupra lumii și ființelor vii

Mai multe religii contemporane cu Buddha se întemeiau pe revelații privitoare la lume, la originea, existența și sfârșitul ei. Buddha nu s-a preocupat niciodată de aceste chestiuni și refuza să dea răspunsuri la ele, atrăgând atenția asupra inutilității unor asemenea discuții în comparație cu obiectivul vieții religioase. Aceste chestiuni nefiind de nici un interes pentru mântuirea individului, ele trebuiau considerate probleme asupra cărora Buddha nu dădea nici o explicație (*avyākata*). Nu pentru că Buddha ar fi negat posibilitatea ca ele să fie puse ca probleme, însă, potrivit lui, individul care insistă să obțină răspunsuri în ceea ce le privește își pierde timpul, la fel ca acela care, rănit de o săgeată otrăvită, ar căuta să afle informații despre săgeată și despre persoana care a tras-o, fără a lăsa pe nimeni să scoată săgeata sau să vindece rana.[14]

Evident, acest răspuns ironic nu putea să-i satisfacă pe învățații din celelalte sisteme religioase care veneau să discute pe aceste teme cu Buddha. Într-o zi, un adept al brahmanismului, numit Vacchagotta, l-a vizitat pe Buddha pentru a-l întreba dacă Universul este etern, dacă are vreo limită etc. Buddha nu i-a răspuns că aceste chestiuni sunt inutile, însă i-a explicat din ce pricină el nu sprijinea nici una din aceste opinii:

O, Vaccha, a avea o opinie potrivit căreia universul este etern sau una cum că universul nu este etern înseamnă să recurgi la opiniile speculative; ele sunt un hățiș de opinii, un deșert de opinii, un circ de opinii, o vânzoleală de opinii, un lanț de opinii, care sunt însoțite de tristețe, de mâhnire, de necazuri, de durere, dar care nu duc la dezgust, nici la detașare, nici la extincție, nici la liniște, nici la cunoaștere, nici la înțelepciunea desăvârșită, nici la *nibbāna*[15] (*Majjhima-nikāya*, I, 483).

Chiar dacă doctrina budistă nu se întemeiază pe o explicație sau pe o revelație privind creația și sfârșitul lumii, ea n-a păstrat tăcere deplină cu privire la lumea fenomenală. Potrivit Scripturilor canonice, lumea (în pali: *loka*) nu se mărginește la planeta locuită de ființele umane și la astrele concepute ca un sistem organizat. Dimpotrivă, lumea este compusă din nenumărate unități (*loka-dhātu*), care corespund, fiecare, unui sistem solar. Aceste sisteme solare sunt de „calități" și mărimi diverse: unele sunt de mici dimensiuni (*cūlanikā*

---

14. *Majjhima-nikāya*, I, 426–432.

15. *Nibbāna* (în sanscrită: *nirvāṇa*): „extincție" a durerii (*dukkha*); „extincție" a tuturor necurățeniilor minții; pace interioară totală; scopul comportamentului pur.

lokad-hātu), altele de dimensiuni mijlocii (*majjhamikā loka-dhātu*), iar altele de dimensiuni mari (*mahā loka-dhātu*). Există astfel mii de sisteme planetare (*sata-sahassī loka-dhatu*).[16] În diverse pasaje canonice, miile de sisteme planetare de mici dimensiuni (*sata-sahassī culanika lokad-hatu*) sunt explicate în felul următor:

> Acolo unde se găsește lumina a mii de sori și a mii de luni, acolo se întinde „suprafața" a mii de sisteme planetare de mici dimensiuni și acolo se găsesc mii de Jambudīpa, mii de Aparagoyana, mii de Uttarakuru și mii de Pubbavideha[17] (*Aṇguttara-nikāya*, I, 227; V, 59).

Și totuși Scripturile canonice nu prezintă aceste detalii ca revelații asupra Universului. Este vorba de simple declarații ale unor „ființe nobile", acelea care au înțeles lucrurile prin dezvoltarea propriilor facultăți extrasenzoriale. Oricum, această descriere a „lumii" (*loka*) subliniază, în opinia mea, două aspecte foarte importante: imensitatea Universului, pe de o parte, și diversitatea locurilor unde pot trăi ființele vii, pe de alta. Budismul a dorit să marcheze astfel refuzul său deplin de a formula o doctrină în care omul și pământul său să ocupe un loc unic. Altfel spus, învățăturile budismului cu privire la viață, existență etc. se referă la „toată lumea", inclusiv la zei, la diverșii *brahmā*, la spiritele înfometate și chiar și la animale. Iată de ce doctrina vorbește de ființe vii (*sattā*), și nu doar de ființe umane (*manussā*): astfel, atunci când budismul evocă fericirea, este vorba de o fericire pentru toate ființele vii. În consecință, iubirea universală (*mettā*) din budism cere ca:

> Toate ființele vii să fie pline de bucurie și în siguranță. Toate ființele care trăiesc, slabe sau puternice, lungi, mari, mijlocii sau mici, vizibile sau invizibile, apropiate sau îndepărtate, născute sau care urmează să se nască, toate ființele să fie fericite. Nici una să nu o înșele pe alta și nici să nu disprețuiască o altă ființă, oricât de mică ar fi; și nici una să nu-i dorească rău alteia, la mânie sau din ură (*Sutta-nipāta*, I, 8).

Încă de la început budismul a pus astfel toate ființele vii pe picior de egalitate, dar a insistat asupra necesității de a schimba tendința generală a lumii potrivit căreia cel mai slab este victima celui mai puternic.

Cu toate acestea, doctrina budistă nu începe prin a descrie diversitatea ființelor vii și nici imensitatea lumii. Ea este interesată în special de condiția prezentă a fiecărui individ și îi prescrie să înceapă prin a înțelege lucrurile interioare, și nu lucrurile exterioare. Pentru a ilustra această atitudine, Scripturile

---

16. *Dīgha-nikāya*, III, 114; *Majjhima-nikāya*, III, 101; *Vinaya-piṭaka*, I, 12; *Milinda-pañha*, p. 237; *Visuddhi-magga*, p. 206.

17. Aceste nume proprii corespund celor patru regiuni sau „continente" cunoscute în epoca lui Buddha. Scripturile canonice folosesc termenii la plural pentru a indica faptul că există popoare diferite ale căror comportamente sunt diverse și care trăiesc în diverse sisteme planetare.

canonice relatează o anecdotă. Un ascet înzestrat cu puteri taumaturgice dorise să alerge prin spațiu pentru a găsi capătul lumii. A alergat astfel întreaga sa viață și și-a găsit sfârșitul fără să-și atingă vreodată țelul. Buddha și-a bătut joc de un asemenea comportament și a exprimat acest lucru în mai multe rânduri:

> Nu prin călătorie se poate atinge capătul lumii; totuși nu e posibilă nici o eliberare fără a atinge capătul lumii. Eu îi învăț pe alții doar aceste patru lucruri: că lumea, apariția lumii, încetarea lumii și cărarea care duce la încetarea lumii sunt cu toate incluse în acest corp lung de un stânjen (*Aṅguttara-nikāya*, II, 47–48; *Samyutta-nikāya*, V, 447).

Potrivit acestei descrieri, nu numai că fiecare își are propria sa lume, dar în plus fiecare individ creează o lume care îi este proprie.

Cât privește lumea fenomenală, Scripturile canonice fac multe descrieri subiective ale ei:

> Potrivit disciplinei nobilelor ființe, lumea semnifică cele cinci domenii ale plăcerilor senzuale. Care sunt acestea? Formele care pot fi cunoscute cu ochii, dorite și iubite, care sunt plăcute, încântătoare și înzestrate cu putere de seducție; sunetele care pot fi cunoscute cu urechile, dorite [...]; mirosurile care pot fi cunoscute cu nasul, dorite [...]; gusturile care pot fi cunoscute cu limba, dorite [...]; lucrurile tangibile care pot fi cunoscute cu corpul, dorite și iubite, care sunt plăcute, încântătoare și înzestrate cu putere de seducție (*Aṅguttara-nikāya*, IV, 429–432).

> Mijlocul prin care devii conștient de lume se cheamă „lume" în disciplina nobilelor ființe. Mijlocul prin care ai ajuns la ideea că „eu sunt" se cheamă „lume" în disciplina nobilelor ființe (*Samyutta-nikāya*, IV, 95).

Asemenea remarci arată natura mesajului de mântuire pe care budismul intenționa să-l transmită. Pe de o parte, acest mesaj îl privește personal pe fiecare individ interesat, iar pe de altă parte conținutul său privește întotdeauna momentul prezent. „Să pleci de la timpul prezent în care trăiești" este un principiu foarte important în budism. Trebuie să amintim aici că, în epoca lui Buddha, în numeroase sisteme religioase totul începea (și, de asemenea, se termina) la nivelul lui Brahma, Creatorul. Budismul însă lansa această provocare: „Să plecăm de la problema de acum." Parabola săgeții înveninate spune acest lucru foarte clar: Buddha a subliniat utilitatea de a face ceva „aici și acum" pentru a scoate săgeata, iar aceasta fără a pierde timpul cu discuțiile ca să aflăm de unde vine ea. De asemenea, Buddha știa că este mai eficace să dai o explicație care privește toate ființele, de peste tot și dintotdeauna. Acest lucru este adevărat și în privința celor patru Nobile Adevăruri (*aryia sacca*)[18] ce constituie doctrina centrală a budismului.

---

18. Adjectivul *aryia* (în sanscrită: *āryan*) este folosit aici, ca pretutindeni în corpusul canonic, fără nici o conotație rasială, ci pentru a indica importanța, certitudinea, veridicitatea, primordialitatea și utilitatea acestor patru adevăruri în sens religios, precum și locul lor incontestabil în raport cu alte „adevăruri", oricare ar fi acestea.

Cele patru Nobile Adevăruri

Învățătura lui Buddha este adesea rezumată prin aceste patru explicații: 1. *duḥkha*[19]: analiza condiției individului; 2. cauza lui *duḥkha*: conștientizarea cauzei; 3. încetarea lui *duḥkha*: eliberarea; 4. calea care duce la încetarea lui *duḥkha*: drumul pentru a ajunge la eliberare. Fiecare „adevăr" se referă la o datorie pe care o are de îndeplinit individul preocupat și interesat. Primul adevăr privește un fenomen care trebuie înțeles corect (*parinneyya*): doctrina lui Buddha se prezintă astfel ca un mesaj destinat fiecărui individ care este gata să considere nașterea, bătrânețea, bolile, moartea, nefericirea, lamentațiile, durerea, chinul, disperarea – pe scurt cele cinci îmbinări ale atașamentului – ca însăși manifestarea lui *duḥkha*. Al doilea adevăr vorbește de cauza fenomenului *duḥkha*, care trebuie eliminată (*pahātabba*). Al treilea adevăr indică o stare diametral opusă lui *duḥkha*, tocmai în scopul de a atinge această stare (*sacchikātabba*). În sfârșit, al patrulea adevăr corespunde proiectului de pus în faptă (*bhāvetabba*) pentru a ajunge la ceea ce se enunță în cel de-al treilea adevăr.

Aici se pune o problemă: dacă nașterea, bătrânețea etc. sunt cu adevărat manifestări ale lui *duḥkha*, este oare cu adevărat necesar un demers religios pentru a le elimina? Moartea naturală sau sinuciderea nu constituie în sine sfârșitul lui *duḥkha*? Eutanasia sau moartea naturală ar fi o soluție bună și eficace pentru a-i pune capăt lui *duḥkha* dacă moartea ar însemna sfârșitul deplin. Dar, întrucât există renașteri după moarte, *duḥkha* și efectele sale complementare nu se limitează la viața prezentă și continuă dincolo de moarte. Din această pricină sfaturile pe care le dă budismul pentru a pune capăt lui *duḥkha* sunt mai ales învățături care urmăresc să oprească aceste viitoare renașteri. Căci, cu fiecare naștere (sau mai degrabă cu fiecare renaștere), chiar dacă te naști într-o situație fericită, fie că ești rege, fie un mare bogătaș, tot vei avea de suferit boli și vei cunoaște bătrânețea și moartea.

Renașterea era o idee acceptată de multă lume în epoca lui Buddha. Mai multe curente de gândire negau totuși că ar putea să existe o viață după moarte. Pentru budism, aceasta este o „perspectivă falsă" (*micchā diṭṭhi*). Renașterea reprezintă „perspectiva corectă" (*sammā diṭṭhi*). Dar doctrina renașterilor nu este o dogmă, ci o ipoteză pe care fiecare poate să o verifice, cu condiția de a-și dezvolta propriile facultăți extrasenzoriale. În orice caz, a cunoaște bine „mecanismul" renașterii este un lucru necesar pentru a putea trece dincolo de

19. *Duḥkha*: în sensul său obișnuit, acest cuvânt desemnează suferința, durerea, amărăciunea, dar în sensul său filozofic el desemnează simultan atât conflictele, nepermanența, răul, nenorocirea, absurditatea, nonsubstanțialitatea și lipsa de satisfacție a vieții, cât și starea de insatisfacție care rezidă în toate lucrurile condiționate, chiar și în fericire. În acest din urmă sens este folosit cuvântul în cele patru Nobile Adevăruri ale lui Buddha.

perplexitate, această necurățenie a minții care este îndoiala (*vicikicchā*). Discipolul care, progresând în ceea ce privește capacitățile sale interioare, ajunge la starea de *arhant* capătă în cele din urmă „cele trei cunoașteri“, numite *tevijjā*[20] (literal, „cele trei științe“), primele două având legătură cu renașterea: cunoașterea care ne permite să constatăm cum oamenii mor și renasc mereu și mereu (*cutūpapāta-ñāṅa*) și cea care ne permite să ne aducem aminte de propriile noastre vieți anterioare (*pubbenivesānussati-ñāṅa*).

Renașterea, potrivit budismului, se bazează simultan pe ideea de continuitate a seriei existențelor (*saṃsāra*) și pe doctrina care neagă categoric ideea unui Sine permanent transmigrant dintr-o viață într-alta, numită „coproducția condiționată“ (*paṭiccasamuppāda*). Ea nu corespunde deci câtuși de puțin „reîncarnării“ din hinduism, care este legată în mod esențial de noțiunea de *ātman*, adică de transmigrația sufletelor. Budismul utilizează un termen mai prudent și vorbește de un fenomen de „redevenire“ (*punabbhava*).[21]

În opinia anumitor maeștri religioși contemporani cu Buddha, renașterea ar permite fiecărei ființe vii să se purifice în mod automat; dacă rămâi o anumită perioadă în ciclul renașterilor, devii încetul cu încetul pur și sfârșești prin a atinge puritatea completă și libertatea. Buddha a negat categoric această idee de purificare atribuită ciclului renașterilor.[22] Pentru alți maeștri religioși, fiecare individ trebuia să petreacă o perioadă fixă de timp în *samsāra* și, în acest interval, ajungea treptat și în mod automat la progres, apoi se elibera. Buddha a negat și această idee: nu există durată fixă pentru seria de existențe și nu există în mod automat o ameliorare a individului în *samsāra*. Progresul spiritual nu este automat, este un scop care trebuie atins prin metode adecvate.

Este într-adevăr greu, dacă nu cu neputință, de prevăzut ce se va întâmpla în viața următoare. Din diverse pricini, individul poate să se împlinească sau, dimpotrivă, să dea înapoi. Progresul spiritual nu se menține întotdeauna; se degradează dacă nu ne preocupăm de el, iar această degradare poate chiar să continue dacă te naști într-o situație nefavorabilă. Dimpotrivă, dacă te naști într-o situație favorabilă, poți găsi prilejul de a progresa, în *samsāra* ocaziile favorabile pentru progresul interior sunt cu mult mai rare decât ocaziile nefavorabile.

Un alt factor joacă un rol însemnat în procesul renașterii, și anume ultimul gând al individului înainte de moarte, întrucât acest gând de plecare (*cuti-citta*) îi determină renașterea următoare. Or, este greu de prevăzut care va fi acest ultim gând la cineva care nu are obiceiul de a-și controla facultățile mentale.

---

20. *Majjhima-nikāya*, I, 22–23, 183–184, II, 20–21, 144; *Aṇguttara-nikāya*, I, 163.
21. *Dīgha-nikāya*, II, 15; *Samyutta-nikāya*, I, 133.
22. *Majjhima-nikāya*, I, 80–82.

Renașterea, în orice caz, reprezintă un mare risc și de aceea trebuie să încercăm să ne eliberăm cât mai repede din *samsāra*. Această eliberare este numită *nibbāna* (în sanscrită: *nirvāṇa*), adică încetarea lui *duḥkha*.

Legea kamma-*lor (în sanscrită:* karman*)*

Doctrina renașterilor succesive este legată de legea *kamma*-lor, adică de efectul cauzal al acțiunilor (*kamma-vipāka*). Potrivit budismului, renașterea este o continuitate de acțiuni (*kamma*) și de re-acțiuni, incluzând aici și acțiunile pur mentale, întrucât aceste *kamma* sunt cele care furnizează energie – fiind într-un fel proviziile necesare – pentru a renaște mereu și mereu. Cu alte cuvinte, renaști într-o situație care este rezultatul acțiunilor săvârșite în existențele anterioare.

Prin această doctrină budismul a negat, pe de-o parte, teoria creației (*issaranimmaṇa-vāda*), care atribuie responsabilitatea fericirii și nefericirii individului lui *Brahmā-Creator* și, pe de altă parte, teoria hazardului (*ahetu-vāda*), potrivit căreia fericirea și nefericirea nu au cauze speciale. În epoca lui Buddha, mai mulți maeștri religioși negau valoarea *kamma*-lor și susțineau că totul intră în viață fără nici o pricină (*ahetu-apaccaya-vāda*).

Doctrina cu privire la *kamma* explică de asemenea de ce există o atare diversitate printre ființele vii. Într-adevăr, atunci când o anume ființă a făcut acțiuni bune, ea va renaște într-o familie bogată; va avea o situație bună, o sănătate excelentă, o înfățișare plăcută, o voce frumoasă etc. Invers, o altă ființă, din cauza acțiunilor sale rele, va renaște în sărăcie, va fi urâtă și va avea handicapuri de netrecut. Culmile și prăpăstiile vieții pot astfel să fie rezultatul unor *kamma* comise chiar în această viață sau în viețile anterioare. Altfel spus, *kamma* bune dau roade, iar *kamma* rele au rezultate amare.

Această doctrină înseamnă oare că budismul a tolerat injustițiile sociale, sărăcia, sistemul castelor etc., spunând: „Dacă v-ați născut așa, este din pricina *kamma*-lor voastre. Este deci firesc să fie așa“? Răspunsul este categoric negativ. Problema nu este de a ști din ce cauză există în lume bogăție și sărăcie, ci de a ști din ce cauză te-ai născut sărac sau ai sărăcit. Dacă budismul spune că o ființă s-a născut săracă pentru că în viețile sale anterioare *kamma*-le sale erau întemeiate pe lăcomie și zgârcenie, nu o face pentru a „instituționaliza“ sărăcia, ci, pur și simplu, pentru a arăta cum se petrec lucrurile în *saṃsāra*: sărăcia individului este rezultatul zgârceniei sale. Acțiunile întemeiate pe o asemenea mentalitate sunt firește „sărace“ și nu pot da naștere unor rezultate „bogate“. Printr-o asemenea explicație budismul descurajează lăcomia și zgârcenia și îi încurajează pe cei bogați să se arate generoși. Tot astfel, dacă budismul spune că o ființă se naște într-o situație inferioară din cauza unor acțiuni josnice din

punct de vedere moral pe care le-a săvârșit, o face nu pentru a-i disprețui pe cei ce nu aparțin vreunei caste și nici pentru a justifica sistemul castelor, ci pentru a explica tipul de consecințe pe care le au acțiunile josnice și inferioare: nașterea individului într-o poziție inferioară nu vine decât în continuarea calității obișnuințelor sale mentale. Aceasta nu înseamnă că atare individ trebuie disprețuit. Insistând asupra bunăvoinței, compasiunii și egalității ființelor umane, budismul le cere tuturor să facă eforturi pentru a schimba situația nefericită a celorlalți. Se presupune că această bunăvoință va genera întotdeauna *kamma* bune, care vor avea rezultate fericite pentru autorul lor.

Unuia care nu credea în această teorie a cauzalității acțiunilor, Buddha i-a explicat:

> Ființele vii sunt rezultatul propriilor *kamma*. Ele au *kamma* ca matrice. *Kamma* sunt părinții lor, *kamma* sunt judecătorii lor, *kamma* le rânduiesc în așa fel că ajung să fie inferioare și superioare (*Majjhima-nikāya*, III, 206).

Se pun aici două întrebări importante: tot ceea ce se petrece în viață este rezultatul vechilor *kamma*. Rezultatele *kamma*-lor sunt inevitabile? Cu alte cuvinte, viața este predeterminată de legea *kamma*? De fapt, din învățătura lui Buddha lipsește cu desăvârșire orice formă de determinism. Potrivit Scripturilor canonice, Buddha a criticat de nenumărate ori teoria conform căreia totul se petrece din cauza acțiunilor săvârșite într-o viață anterioară (*pubbakatahetu-vāda*) și teoria potrivit căreia totul se petrece din cauza unei singure cauze (*ekahetu-vāda*).

Pentru budiști, diversele circumstanțe ale vieții au cauze variate, printre altele și vechile *kamma*. Unul dintre cele mai bune exemple în acest sens este următoarea explicație a bolilor:

> Este adevărat că există boli care se produc din cauza vechilor *kamma*, iar aceste boli se cheamă *kammavipākajā ābādhā*. Și totuși, există și unele provocate de bilă (*pittasamuṭṭhānā ābādhā*), de flegmă (*semhasamuṭṭhānā ābādhā*), de aer (*vātasamuṭṭhānā ābādhā*), de uniunea umorilor (*sannipātajā ābādhā*), de schimbarea anotimpurilor (*utupariṇāmajā ābādhā*), din pricini întâmplătoare (*opakkamikā ābādhā*) și din cauza comportamentului neechilibrat (*visamapariharajā ābādhā*) (*Aṇguttara-nikāya*, V, 108).

Într-o altă predică, Buddha respinge de asemenea ideea că vechile *kamma* rele sunt singura cauză a nenorocirilor. Buddha vorbește acolo de diversele pricini care ne fac să avem senzații plăcute și neplăcute:

> Există și senzații care se produc din cauza bilei, a flegmei, a suflului, a uniunii umorilor din corp, a schimbării anotimpurilor, a comportamentului neechilibrat, sau din pricini întâmplătoare ori din cauză că vechile *kamma* s-au copt și dau fructe. Și totuși, oamenii religiei sau brahmanii care spun că „toate senzațiile plăcute și neplăcute sau neutre resimțite de cutare sau cutare individ depind de *kamma* pe care le-a comis“ sunt prea departe de faptele reale (*Samyutta-nikāya*, IV, 203–231).

Deci nu numai vechile *kamma* condiționează viața. Potrivit literaturii din *Abhidhamma*[23], legea *kamma*-lor nu este decât una dintre cele cinci legi naturale, celelalte patru putând fi traduse aproximativ astfel: legea atmosferică (*utu-niyāma*); legea biologică (*bīja-niyāma*); legea fizică (*dhamma-niyāma*); legea psihologică (*citta-niyāma*). Legea care privește efectul cauzal al acțiunilor (*kamma-niyāma*) constituie o cauză importantă, însă în aceeași măsură ca și celelalte patru legi naturale.

Să revenim la cealaltă întrebare: consecințele vechilor *kamma* pot fi oare evitate? Răspunsul este da. Dacă lucrurile nu ar sta așa, am fi obligați să facem față rezultatelor tuturor *kamma*-lor comise. Nimeni n-ar putea atunci să iasă din *saṃsāra* înainte de a fi epuizat toate rezultatele vechilor *kamma*. Scripturile canonice menționează că marele șef religios al jainismului, contemporan cu Buddha, Nigaṇṭha Nāthaputta (Jina Māhāvīra), susținea o asemenea teorie. Pentru a șterge toate rezultatele vechilor *kamma*, discipolii săi practicau penitențe și forme severe de ispășire. În această privință, Buddha avea o opinie complet diferită, întrucât el propovăduia că se poate ajunge la mântuire printr-o schimbare radicală a gândirii, prezentă și viitoare, deci prin progresul interior, și nu prin penitențe. Buddha se opunea acestor forme severe de pocăință: pe de-o parte, pentru că ele nu sunt eficace în ce privește epuizarea rezultatelor kammice și, pe de altă parte, pentru că epuizarea rezultatelor kammice vechi nu este necesară pentru a ajunge la mântuire. Buddha a propovăduit că trebuie să dăm prioritate actelor prezente și să nu ne ocupăm de vechile *kamma*. Astfel, Scripturile canonice îl prezintă pe Buddha ca pe un maestru care afirmă nu numai valoarea *kamma*-lor (*kamma-vādin*), ci și pe aceea a actelor prezente (*kiriya-vādin*)[24].

Celălalt aspect important al acestei doctrine este diversitatea *kamma*-lor. Într-adevăr, nu toate *kamma* au aceeași valoare, întrucât ele se bazează pe stări psihologice diverse. Fiecare acțiune produce o energie potențială în funcție de gândul pe care l-am avut făcând-o. Având în vedere că greutatea *kamma*-lor depinde de starea psihologică a autorului lor, este normal ca această greutate să fie diferită. Unele sunt puternice, altele sunt însă slabe, astfel încât rezultatele lor sunt diferite.

Potrivit textului *Mahā-Kammavibhaṅga-sutta*, există trei tipuri de *kamma*:

– *kamma* comise în viața prezentă, ale căror rezultate sunt limitate la această viață (*diṭṭhadhammavedanīya*). Dacă aceste *kamma* nu găsesc prilejul de a da rezultate înaintea morții autorului lor, energia lor potențială devine nulă și neavenită;

---

23. *Abhidamma*: cel de-al treilea grup de texte din corpusul canonic. *Abhidamma* (literal, „doctrina specifică“, „doctrina detaliată“) tratează aspectul filozofic și psihologic al învățăturii lui Buddha.

24. *Dīgha-nikāya*, I, 115; *Aṅguttara-nikāya*, I, 62; *Aṇguttara-nikāya*, I, 71.

– *kamma* care dau rezultate nu în viața prezentă a autorului lor, ci numai în viața următoare a acestuia (*upapajjavedanīya*); dacă ele nu găsesc prilejul să dea rezultate în timpul vieții următoare a autorului, energia lor potențială devine nulă și neavenită;

– *kamma* foarte puternice, care dau rezultate în orice moment favorabil din oricare viață viitoare din *saṃsāra*; ele au efect nedefinit (*aparāpariyavedanīya*), până când autorul lor atinge *parinibbāna*.

După ce indică diversele situații care modifică rezultatele kammice, inclusiv acțiunile mentale (*mano kamma*) ale individului aflat pe patul de moarte, *Mahā-Kammavibhaṅga-sutta* subliniază o altă caracteristică a *kamma*-lor:

> Există *kamma* nevalide care se prezintă în formă de *kamma* nevalide; există, de asemenea, *kamma* nevalide, dar în aparență ele sunt *kamma* valide; există, de asemenea, *kamma* valide care se prezintă în formă de *kamma* valide; există, în sfârșit, *kamma* valide, dar în aparență ele sunt *kamma* nevalide (*Majjhima-nikāya*, III, 215).

Teoria *kamma*-lor nu este deci nici un determinism, nici un fatalism, pentru că importanța rezultatelor anumitor *kamma* se diminuează sau crește datorită efectului unor contraacțiuni eficace și pentru că nu toate *kamma* au obligatoriu rezultat: unele dintre ele nu ajung niciodată la o maturitate suficientă pentru a da „roade“; altele nu dau roade din cauza schimbărilor în existența autorilor lor. De exemplu, rezultatele tuturor *kamma*-lor vechi ale unui *arhant*, cel care s-a eliberat de orice necurățenie și de orice piedică, sunt limitate numai la viața sa prezentă, din simplul motiv că pentru el nu va mai exista o renaștere.

Expunând această teorie a *kamma*-lor, Scripturile canonice au căutat, în opinia mea, să atingă mai multe obiective. În primul rând ele au vrut să dea o dimensiune etică tuturor actelor deliberate ale individului, insistând asupra necesității de a evita să comiți *kamma* rele și de a te ocupa de *kamma* bune. Apoi budismul și-a încurajat astfel adepții să-și asume răspunderea pentru propriile *kamma*, făcând din fiecare individ autorul propriului viitor. El l-a încurajat de asemenea pe fiecare să înlăture nefericirea celorlalți și să le aducă fericirea, întrucât asemenea acțiuni binevoitoare și pline de compasiune, inclusiv cele față de animale, sunt considerate *kamma* bune. În sfârșit, budismul le-a dat adepților săi un criteriu pentru a distinge între bine și rău; potrivit legii *kamma*-lor, fiecare este liber să cunoască exact calitatea *kamma*-lor sale, care depinde, așa cum am văzut, de condiția sa psihologică; fiecare este de asemenea liber să ia decizii, să comită sau să nu comită cutare *kamma*.

Binele și răul

Legea *kamma*-lor nu este unicul criteriu pentru a distinge între bine și rău. Budismul definește într-adevăr binele și răul după mai multe criterii.

Primul dintre acestea insistă asupra valorii experienței personale. De exemplu, pentru a te abține să ucizi ființele vii, predica intitulată *Veḷudvāreyya-sutta* sugerează că trebuie urmat acest raționament:

> [Discipolul nobil constată]: „Iubesc viața și nu vreau să mor. Iubesc bucuria și-mi repugnă durerile. Dacă cineva îmi ia viața, acesta este un lucru care nu este nici agreabil, nici plăcut. Dacă eu îi iau altcuiva viața, acesta nu va fi un lucru nici agreabil, nici plăcut pentru el, întrucât el nu vrea să fie ucis, iubește bucuria și-i repugnă durerile. Astfel, un lucru care nu este nici agreabil, nici plăcut pentru mine trebuie să fie un lucru care nu este nici agreabil, nici plăcut pentru un altul. Deci cum aș putea oare să-l fac pe altul să suporte un lucru care nu este nici agreabil, nici plăcut pentru mine?“ Rezultatul unei asemenea reflecții este că discipolul nobil însuși se abține să ucidă ființele vii. El îi încurajează și pe ceilalți să se abțină să ucidă ființele vii. El vorbește despre o asemenea abținere și face elogiul unei asemenea abțineri (*Samyutta-nikāya*, V, 353).

Tot așa și în ceea ce privește alte acțiuni bune, a te abține să furi sau să spui minciuni, de exemplu; *Veḷudvāreyya-sutta*[25] ne sfătuiește să comparăm consecințele acestor acte asupra noastră și asupra celorlalți.

Al doilea criteriu este de ordin intelectual. Trebuie reflectat la utilitatea actului nu numai pentru autorul său, ci și pentru cei din jurul lui. Altfel spus, este vorba de a evalua cinstit valoarea actului săvârșit, pe care tocmai îl săvârșești sau pe care îl vei săvârși. Astfel, predica intitulată *Ambalaṭṭhika-Rāhulovāda-sutta* dă aceste sfaturi: înainte de a săvârși orice act, spune ea, trebuie să reflectezi dacă:

> Acest act pe care vreau să-l săvârșesc va contribui oare la propriul meu rău, la răul celorlalți sau la răul ambelor părți [eu însumi și ceilalți]? Dacă vei constata că actul va contribui la propriul tău rău, la răul celorlalți sau la răul ambelor părți, atunci un asemenea act nu trebuie săvârșit. Pe de altă parte, dacă descoperi că actul pe care îl vei comite nu va contribui nici la propriul tău rău, nici la răul celorlalți, nici la răul ambelor părți, atunci acesta este un act just; el dă fericire și produce fericire, iar un asemenea act trebuie săvârșit mereu și mereu (*Majjhima-nikāya*, I, 414).

Aici fericirea și binele tuturor sunt privite în funcție de menținerea valorii rezultatelor kammice. De exemplu, a da este un lucru just atât pentru că se îngrijește de nevoia primitorului, cât și pentru că această acțiune implică rezultate kammice bune pentru cel care dă. În schimb a ucide o ființă vie este o acțiune rea, pentru victimă bineînțeles, dar și pentru că acest act are rezultate kammice rele pentru cel care ucide.

Predica intitulată *Kālāma-sutta* prezintă un alt criteriu pentru a distinge între bine și rău. Acțiunile întemeiate pe stări mentale precum dorința, ura și iluzia sunt rele, în timp ce acelea care se întemeiază pe non-dorință, non-ură și non-iluzie sunt bune. Această predică insistă după cum urmează:

25. *Samyutta-nikāya*, V, 352–356.

Să presupunem că după moarte nu există rezultate pentru actele bune sau rele [săvârșite înainte de moarte]. Oricum, datorită actelor bune, aici și acum, rămâi teafăr și nevătămat, cu o gândire fericită, eliberată de ură și de rea-voință (*Aṇguttara-nikāya*, I, 191).

Însă criteriul cel mai important pentru a distinge între bine și rău se raportează la *summum bonum* al budismului, *nibbāna*, și privește deci metodele pentru a atinge „încetarea lui *duḥkha*". Aici, Binele nu mai este definit în funcție de nivelul kammic. Să luăm de exemplu un act bun, a da: la nivel kammic, dăm pentru a obține rezultate bune chiar în această viață sau în viețile viitoare; la nivel nibbanic, acest act de a da este un mijloc de a dezrădăcina lăcomia și dorința. Dorința, în domeniul kammic, poate fi explicată prin următoarea schemă:

dorința → fapte bune → merite → renaștere → dorință
dorința → fapte rele → rătăcire → renaștere → dorință

Dimpotrivă, *arhant*-ul[26], cel care a atins ultima etapă a eliberării și care a înlăturat complet dorința, nu se mai preocupă de nivelul kammic: potrivit Scripturilor canonice, el a respins meritele și rătăcirile (*puñña-pāpa pahīna*[27]). Aceasta nu înseamnă că are un comportament imoral sau că nu distinge între bine și rău. El respectă toate normele societății, toate legile civice și se supune tuturor regulilor disciplinare ale comunității în care trăiește; nu ezită să acționeze pentru binele celor din jurul său, dar, strict vorbind, actele sale sunt mai degrabă „deontologice".

Calea către starea de *arhant* este definită ca un drum pe care nu te mai ocupi de valoarea rezultatelor kammice. Fiecare etapă a Nobilei Căi octuple, cea care conduce la eliberare, este explicată mai întâi la nivel kammic, apoi la nivel nibbanic. „Înțelegerea corectă" este primul element al Nobilei Căi octuple. Buddha o definește astfel în predica intitulată *Mahā-Kattārisaka-sutta*:

Acum, care este înțelegerea corectă? Eu spun că înțelegerea corectă este de două feluri: există o înțelegere corectă care este amestecată cu necurățeniile minții (*sasava*), care se asociază cu actele bune (*puññābhaghiya*) și care constituie o legătură de renaștere (*upadivepakkā*). Și există și o înțelegere corectă care este nobilă (*ariyā*),

26. *Arhant* (literal, „cel care merită"): acela sau aceea care nu mai cunoaște nici o necurățenie și nici o piedică; idealul budismului vechi, scopul final al discipolului. Acela sau aceea care ajunge la această stare desăvârșită eliberându-se de ultimele cinci necurățenii ale minții: dorința pentru existențele materiale subtile (*rūpa-rāga*), dorința pentru existențele imateriale (*arūpa-rāga*), orgoliul (*māna*), neliniștea (*uddhacca*) și ignoranța (*avijjā*). În textele vechi ale corpusului canonic, Buddha este și el considerat un *arhant*.

27. *Dhammapada*, v. 39, 412.

lipsită de necurățenii ale minții (*anasava*), care este supralumească și constituie o parte a căii (*lokuttaramaggaṅgā*) eliberării (*Majjhima-nikāya*, III, 72).

Buddha explică apoi diferența dintre aceste două feluri de înțelegere corectă. Prima privește opiniile „corecte“ despre legea *kamma*-lor, renaștere, valoarea donațiilor, valoarea virtuților etc., iar a doua implică înțelegerea atinsă prin perceperea lucrurilor potrivit realității: adică nepermanența (*anicca*), *duḥkha* și inexistența vreunui Sine (*anatta*).

În marea majoritate a religiilor istorice, mântuirea este o recompensă pentru actele meritorii. Nu așa stau lucrurile și în cazul budismului. Evident, cel care comite acte nemeritorii nu poate să ajungă la mântuire, întrucât el renaște în existențe neprielnice și, astfel, nu găsește nici un prilej de a practica exercițiile mentale necesare. Totuși, cel care se ocupă de actele meritorii are și el prea puține șanse să ajungă la mântuire, întrucât, ca o consecință a actelor sale meritorii, el continuă să renască mereu în existențe fericite. Motivul este simplu: dacă el săvârșește acte meritorii, o face pentru că speră să obțină plăceri și fericire în viețile viitoare; el își dorește aceste existențe viitoare, se atașează de ele și vrea să rămână pentru totdeauna fericit. Or, mântuirea budistă nu este oferită decât celui care vrea să iasă complet din seria existențelor. Dacă acesta nu trebuie să comită *kamma* nemeritorii, nu este obligat nici să efectueze *kamma* meritorii; el trebuie mai ales să se preocupe de progresul interior, care îi va permite să oprească seria existențelor. Însă exercițiile mentale prescrise în Scripturile canonice nu sunt în mod necesar considerate a fi *kamma* meritorii; ele nu sunt decât niște simple acte eficace (*kusala kiriya*) care au ca scop „sterilizarea“ noilor *kamma* meritorii sau nemeritorii. Cu alte cuvinte, cel care se găsește pe calea progresului interior și care are o înțelegere purificată a realității nu acumulează noi *kamma* și elimină vechile *kamma* identificându-le și evitând ocaziile de a le materializa.[28]

Dacă pui în practică, din ce în ce mai profund, sfaturile pe care le dă învățătura budistă, poți să ajungi la dezinteres, la renunțarea totală, la constanță. Potrivit cuvântului lui Buddha, în acest stadiu renunți la lucrurile rele (*adhammā*), dar și la lucrurile bune (*dhammā*).[29] Astfel, cu cât devii mai budist, cu atât te interesezi mai puțin de certurile lumești și chiar de certurile religioase. Evident, o asemenea atitudine puternic spirituală nu dă niciodată naștere unei tendințe militante pentru impunerea propriei religii, a propriilor idei.

---

28. *Majjhima-nikāya*, I, 115.

29. „Dhammaṃ hi vo bhikkhave pahātabbā, pageva adhammā“ („Trebuie, o, călugărilor, să abandonați chiar și lucrurile bune. Ce să mai spunem deci de lucrurile rele?“) (*Majjhima-nikāya*, I, 134–135).

BUDISMUL ȘI SOCIETATEA

Cum a putut oare această religie „care merge împotriva curentului", înzestrată cu o filozofie care insistă asupra renunțării totale, să se constituie într-o mișcare socială utilă oamenilor? Cum a devenit ea o sursă de inspirație pentru popoarele din numeroase țări ale Asiei? Pentru a înțelege aceste lucruri, trebuie să știm în ce fel și din ce motiv budismul nu s-a limitat la câțiva solitari.

Desigur, la început budismul nu număra decât câteva persoane care renunțaseră la lume și care se strânseseră în jurul unui tânăr maestru excepțional. Însă, potrivit Scripturilor canonice, la câteva săptămâni după prima sa predică, Buddha a dat o „deviză" acestei mișcări a celor care renunțaseră la lume:

> Pentru binele multora, pentru fericirea multora [*Bahujana hitāya, bahujana sukhāya*].

Acest mesaj se sprijinea pe două virtuți: înțelepciunea și compasiunea. Era primul demers al lui Buddha pentru ca învățătura lui să nu rămână limitată la câțiva solitari sau la câteva persoane.

Pentru a respecta principiul de a fi „util multora", primii budiști nu puteau trăi cu totul în afara societății. Viața monastică nu este ceva individual, ci mai degrabă ceva comunitar. Din această cauză viața comunității se organizează nu numai potrivit nevoilor religioase ale celor care au renunțat la lume, ci și în funcție de opiniile laicilor cu privire la comunitate; aproape toate regulile vieții cotidiene au fost deci stabilite ținând seama de părerea laicilor, bărbați și femei; aceștia deveneau la rândul lor apărătorii și donatorii fără de care comunitatea monastică nu ar fi putut supraviețui; ei îi furnizau hrana, hainele, adăpostul și medicamentele, datoria călugărilor fiind de a-i hrăni pe laici pe plan spiritual.

Această interdependență și această potrivire reciprocă și spirituală constituie o marcă importantă a budismului în raport cu majoritatea religiilor din epoca lui Buddha. Ele au dat o nouă dimensiune laicității din lumea religioasă.

Laicii și cei care au renunțat la lume

Încă de la început, budiștii s-au organizat în patru grupuri: călugării (*bhikku*), călugărițele (*bhikkhunī*), credincioșii laici (*upāsakā*) și credincioasele laice (*upāsika*). Budismul, pragmatic și practic, îi consideră și pe cei care au renunțat la lume, și pe laici ca atare, lăsându-l pe fiecare la locul său în funcție de alegerea, capacitatea și dorința sa.

Scripturile canonice menționează că înainte chiar de prima sa predică, Buddha a constatat că oamenii, în marea lor majoritate, se atașează plăcerii simțurilor și că numai puțini dintre ei acceptă să le abandoneze. Ținând seama

de această diferență de mentalitate, fondatorii budismului nu au vrut să-i ignore complet pe cei care nu renunță la lume și au hotărât să-i facă să participe la activitatea lor religioasă, astfel încât învățătura lui Buddha să fie în folosul „binelui multora". Desigur, ei știau că laicilor obișnuiți le este greu să pună în practică lungile prescripții privitoare la renunțare, din cauza vieții familiale, a lipsei lor de disponibilitate și pentru că nu puteau abandona tot ceea ce strânseseră. Le-au lăsat deci libertatea de a alege forma de religiozitate care le convenea.

În cadrul acestui aranjament flexibil, primii beneficiari au fost laicii înșiși. Ei aveau o libertate foarte mare în sânul acestei noi religii, care le oferea posibilitatea de a-și organiza viața privată așa cum doreau. Pentru laicii budiști nu există nici botez, nici căsătorie religioasă și nici un alt rit obligatoriu privitor la viața conjugală. Pentru budism, căsătoria nu este un sacrament; nașterea și moartea sunt înțelese ca evenimente naturale, în afara sacrului. Acesta este unul dintre motivele pentru care vechiul budism este o religie fără preot. Să notăm că și astăzi, în ceea ce privește noi probleme precum controlul nașterilor, întreruperea voluntară a sarcinii etc., budismul nu se pronunță în mod oficial. Acestea sunt probleme, se spune, care nu se puneau în timpul lui Buddha. În orice caz, budiștii sunt liberi să-și judece singuri actele după criteriile date în Scripturile canonice, mai ales prin prisma doctrinei nonviolenței. În al doilea rând, laicii budiști nu sunt obligați să se supună unor reguli religioase definite într-o carte sfântă precum *Bhagavad-Gītā* la hinduiști sau *Coranul* la musulmani. Ideea unei legi religioase precum *śarī'a**, care să poată fi aplicată societății laice, nu există deci în budism.

În al treilea rând, nu a existat niciodată o înaltă autoritate budistă care să definească îndatoririle laicilor și să-i excomunice în caz de nesupunere. Nu a existat niciodată nici vreo înaltă autoritate care să le interzică să aibă contacte cu alte religii sau să citească o anume carte. Budismul nu a stabilit legi pentru laici, ci a definit pur și simplu „cinci precepte":

1. să te abții să ucizi ființele vii;
2. să te abții să furi;
3. să te abții de la relațiile sexuale ilicite;
4. să te abții să minți;
5. să te abții de la băuturi care te îmbată și care pricinuiesc rătăcirea și neatenția.

Aceste cinci precepte nu se prezintă ca niște „porunci", ci ca niște „aspecte ale educației" (*sikkhāpada*). Credincioșii laici acceptă, cu totul de bunăvoie, să le respecte, declarând: „Accept să respect preceptul de a mă abține să ucid

---

* Lege canonică musulmană care cuprinde prescripțiile cu privire la viața oamenilor (n. tr.).

ființele vii; accept să respect preceptul de a mă abține să fur" etc.[30] Primul dintre aceste cinci precepte se distinge de religia dominantă din societatea contemporană cu Buddha. Atitudinea nonviolentă (*ahimsā*) și binevoitoare (*mettā*), la fel ca și compasiunea (*karunā*), recomandate de acest precept, contraziceau oarecum brahmanismul tradițional, care acorda o mare importanță sacrificiilor de animale.

Lectura Scripturilor arată că predicile rostite pentru laici conțin sfaturi pentru a evita *kamma* rele și pentru a se ocupa de *kamma* bune. Pentru laicii obișnuiți, obiectivele acestor *kamma* bune sunt diverse: unii vor să dobândească longevitatea, frumusețea, tăria trupului, alții doresc să dobândească bogăție, o reputație bună, mulțumirea și, mai ales, să renască într-un loc fericit, fie în lumea umană, fie într-o stare celestă. Obiectivul principal al budismului este, într-adevăr, să-i încurajeze pe oameni să atingă eliberarea de *duḥkha* în această viață. Laicul trebuie să atingă cel puțin prima etapă, *sotāpatti*[31]. Dacă totuși cineva dorește să se ocupe de *kamma* bune pentru a renaște în ceruri, budismul îl încurajează, căci „lucrarea trebuie corectată după nivelul elevului". Scripturile canonice conțin și învățături care insistă asupra valorii *kamma*-lor bune și altele care insistă asupra renunțării totale, inclusiv asupra abandonării *kamma*-lor bune și a rezultatelor lor fericite. Impactul religios al acestor două niveluri de învățătură se regăsește și în zilele noastre în societățile budiste. Pentru a distinge aceste două forme de religiozitate, sociologii vorbesc de „budism kammic" și de „budism nibbanic".[32] De fapt, acest clasament se găsește deja în textele canonice, mai ales în *Mahā-Cattāri-saka-sutta*, din care am citat câteva extrase.

Și totuși nu există un budism pentru cei care renunță la lume și unul pentru laici. Această distincție nu a existat niciodată. Învățăturile privitoare la înaltele domenii spirituale se adresează laicilor, la fel ca și călugărilor și călugărițelor. Nu le este interzis nici călugărilor să se ocupe de *kamma* bune, cu speranța unor rezultate fericite în viețile următoare. Fiecare este liber să urmeze sfaturile potrivit disponibilității sale interioare.

---

30. Primele patru precepte privesc greșelile considerate ca atare și de către opinia generală, ele putând fi pedepsite, după împrejurări, chiar potrivit legii civile. Cât despre cel de-al cincilea, el se justifică prin faptul că „băuturile care te îmbată pricinuiesc rătăcirea și neatenția".

31. *Sotāpatti*: discipolul (laic sau religios) ajunge la această etapă eliberându-se de trei necurățenii: falsa opinie despre personalitate (*sakkāya diṭṭhi*), îndoiala (*vicikicchā*) și atașamentul față de preceptele și practicile religioase diverse (*sīlabbatta parāmāsa*). „A atinge etapa de *sotāpatti* este cu mult deasupra obținerii suveranității unice pe pământ, sau mersului în cer, sau dobândirii puterii asupra tuturor lumilor." (*Dhammapada*, v. 178).

32. *Cf.* M.E. Spiro, *Buddism and Society*, London, 1970. Vezi M. Wijayaratna, *Le Bouddha et ses disciples*, Paris, Le Cerf, 1990.

Numeroase pasaje canonice îi evocă pe laicii care au atins înaltele etape ale eliberării. Este desigur mai dificil pentru un laic să înainteze pe drumul progresului interior, dar acest obstacol nu este sinonim cu neputința. Un laic poate să-și concentreze capacitățile mentale pentru a atinge starea de *nibbana*, în timp ce un călugăr care trăiește într-o mânăstire ar putea să se arate incapabil să dezvolte calitățile necesare pentru așa ceva.

Posibilitatea de a atinge *nibbana* nu este o chestiune de stare monastică, ci de disponibilitate. Viața monastică nu este o stare sacră în care primești binecuvântarea venită din înalt – orice idee de „binecuvântare", de „providență" etc. este străină budismului. Monahismul este pur și simplu o stare care te eliberează de grijile și responsabilitățile familiale și-ți permite să duci la bun sfârșit o viață contemplativă. „Călugărirea" nu este deci o hirotonisire, ci un simplu act formal (*sangha-kamma*) prin care comunitatea face să intre un nou membru în rândurile sale; potrivit budismului vechi, acest act nu are nici o semnificație mistică, sacră sau magico-ocultă. Astfel, contrar a ceea ce se spune uneori, „călugărirea minoră" (*pabbajja*) sau „călugărirea majoră" (*upasampadā*) nu sunt cu nimic comparabile „transmiterii inițiatice" (*dīkṣā*) din hinduism.

Cele „trei giuvaiere"

Doctrina budismului vechi se sprijină pe trei piloni, denumiți „cele trei giuvaiere": Maestrul (Buddha), învățătura sa (*dhamma*) și comunitatea sa (*sangha*) de discipoli (laici și religioși) care au atins cele mai înalte culmi ale eliberării. Acest budism, deopotrivă simplu și autentic, denumit *Theravāda* (literal, „tradiția celor bătrâni"), continuă să fie răspândit în Birmania, Cambodgia, Sri Lanka, Laos și Thailanda. În aceste țări, organizarea socială a budismului se bizuie încă pe interdependența dintre laici și cei care au renunțat la lume, iar religiozitatea continuă să fie concentrată în jurul mânăstirilor. Astfel, dacă putem vorbi de o supremație a călugărilor budiști în țările theravādin, aceasta este din pricina admirației oamenilor de acolo față de idealul renunțării. Cu cât un călugăr face dovada unui spirit mai mare de renunțare, cu atât donațiile care i se oferă sunt mai mari. Și totuși, contrar a ceea ce s-a afirmat uneori, *Theravāda* nu îi privește exclusiv pe călugări. Învățăturile budismului sunt de fapt comune călugărilor și laicilor; teoriile și practicile sunt aceleași pentru toată lumea; nu există nici o diferență între rezultatele obținute de un călugăr și cele obținute de un laic. Scripturile canonice arată de altminteri că laicii jucau același rol ca și discipolii religioși în discuțiile cu Buddha. Apoi, budismul Theravāda, mai ales monahismul său, nu poate exista fără sprijinul laicilor, căci aceștia le furnizează călugărilor haine monastice, hrană, adăpost și medicamente. Să cităm în acest sens mărturia unui misionar, părintele Edmond Pezet, care locuiește de multă vreme în Thailanda:

> Primul interesat ca o comunitate de călugări budiști să fie organizată și ferventă este laicul. Călugărul nu trebuie să se ocupe de altceva decât să fie călugăr. A veghea ca toți călugării să aibă ce le trebuie este rolul ce-i revine comunității laicilor, și nu abaților sau stareților. [...] Fără comunitatea laicilor, călugărul nu mai poate să trăiască precum un călugăr. Dacă această comunitate a călugărilor ar dispărea, ar fi din greșeala comunității laicilor.[33]

Această dependență sistematică și obligatorie contribuie la salvarea purității monahismului budist. În epocile în care laicii se arătau neglijenți față de monahism, călugării erau tentați să-și câștige existența prin mijloace interzise de disciplina monastică sau să părăsească viața religioasă pentru a se întoarce la cea laică. Pentru a evita aceasta, vechii suverani și-au luat obiceiul de a oferi mânăstirilor pământuri și bogății. În mod paradoxal, din cauza proprietăților lor, călugării au devenit uneori independenți pe plan economic, iar această autonomie a dăunat idealului renunțării împărtășit de monahismul budist, cât și ansamblului religiozității țării. Unii intrau în comunitatea călugărilor pentru a profita de bogățiile mânăstirilor, ceea ce ducea la declinul acestora.[34] Regii budiști nu au ezitat atunci să „purifice" comunitatea, eliminându-i pe uzurpatori.[35] Chiar și în zilele noastre, dacă un călugăr nu se comportă corect, laicii refuză să-l respecte sau să-i facă donații; el nu mai poate să rămână în mânăstirea respectivă și trebuie să se ducă la o alta.

Un al treilea aspect care explică poziția laicilor: călugării nu au dreptul să-i neglijeze. În primul rând pentru că depind de generozitatea laicilor, dar și pentru că trebuie să facă tot ce le stă în putere pentru a-și îmbunătăți senina încredere" (*saddhā*) față de cele trei giuvaiere: Buddha, doctrina sa și comunitatea discipolilor care au atins diversele etape ale eliberării. Trebuie să reamintim aici că fiecare regulă disciplinară a vieții monastice a fost stabilită pentru a-i satisface pe cei nemulțumiți de proasta comportare a unor călugări și pentru a face să crească mulțumirea laicilor deja satisfăcuți de buna comportare a altor călugări.[36] Chiar și în zilele noastre, călugării au, în țările

33. E. Pezet, „Le monachisme chrétien dans les Églises d'Asie du Sud-Est", *Les Moines chrétiens face aux religions d'Asie*, Bangalore, 1973, p. 337.

34. R. A. L. H. Gunawadhana, *Robe and Plough, Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*, University of Arizona Press, 1981.

35. Vezi E. Lamotte, *op. cit.*, pp. 189–190; *Epigraphia birmanica*, III, 188, 219, 261; N. Ratnapala, *The Katikāvatas: Laws of the Buddhist Order of Ceylon from the Twelfth Century to the Eighteenth Century*, München, 1974.

36. Astfel, fiecare călugăr trebuia să se comporte în așa fel încât „să-i satisfacă pe cei nemulțumiți și să mărească mulțumirea celor ce erau deja satisfăcuți" (*appasannānaṃ pāsadāya pasannānaṃ bhiyyo bhāvāya*): această expresie se regăsește de 409 ori în textul canonic al disciplinei monastice. *Cf.* M. Wijayaratna, *Le Moine bouddhiste selon les textes du Theravāda*, Paris, 1983, p. 143.

theravādin, o anumită considerație față de laici. Până și călugării puțin disciplinați încearcă măcar să se comporte corect în fața acestora.

Un al patrulea aspect: laicii au dreptul de a-i critica pe călugări. Nici un călugăr nu are posibilitatea de a reinterpreta doctrina (*dhamma*) și disciplina (*vinaya*) după bunul său plac, căci în fiecare sat cel puțin doi sau trei laici cunosc destul de bine învățăturile canonice. Călugării nu se prezintă deci drept unică autoritate religioasă; în orice caz, ei nu sunt în măsură să creeze o „nouă budologie". Din această pricină, printre altele, nu există interpretări inedite ale doctrinei în budismul Theravāda.

Al cincilea aspect: călugării nu sunt abilitați să promulge legi pentru laici. Poziția lor față de laici nu poate fi comparată cu aceea a preoților sau a mollahilor. Altfel spus, laicii budiști nu se află sub autoritatea călugărilor, care nu au deci nici un drept să-i excomunice sau să-i pedepsească.

În sfârșit, al șaselea aspect: laicii cunosc rolul unui adevărat monah budist și deci nu permit alegerea călugărilor în instituțiile legislative sau nominalizarea lor pentru posturi administrative. Ei afirmă supremația călugărilor ca persoane care au renunțat la lume și îi venerează fără rezerve. Dar dacă unii călugări încearcă să pătrundă în domenii nepotrivite pentru ei, ca persoane care au renunțat la lume, laicii îi critică bizuindu-se pe predicile lui Buddha.

Toate acestea arată că responsabilitatea laicilor este foarte importantă pentru însăși existența budismului Theravāda, în care legăturile ce îi unesc pe laici cu călugării sunt încă în vigoare, așa cum au fost definite în Scripturile canonice.

Problema este de a ști dacă, în domeniul doctrinar, budiștii – laici sau călugări – continuă să urmeze aceeași cale a mântuirii trasată de Maestru. Acceptând filozofia *Theravāda*, numeroși budiști din Birmania, Thailanda, Cambodgia și Ceylon se întorc totuși uneori către riturile populare.

Credințele populare

În Birmania, Thailanda, Cambodgia, Laos și Ceylon, ca și în țările non-theravādin, precum Japonia, Tibet, Vietnam etc., numeroși budiști practică diverse culte populare – mai ales cultul zeilor –, rituri privitoare la căsătorie, la moarte, la strămoși sau chiar și astrologia. Acestea sunt culte și rituri legate fie de credințele populare, fie de obiceiurile tradiționale ale țării, fie de idei venind din alte culturi.

Atunci când o religie nu promulgă legi pentru laici și când nici o autoritate ecleziastică nu veghează la „buna comportare" a adepților, domnește în mod firesc o mare libertate religioasă. Este inevitabil ca un anume număr de laici, dar și de călugări să fie atras de diverse credințe și practici exterioare religiei lor. În Ceylon există chiar locuri de cult pentru zei conduse de călugării budiști.

În Thailanda și în Ceylon călugării lucrează ca astrologi, activitate întru totul străină de vocația lor.

Această formă de religiozitate joacă un rol important în aceste țări. În viața cotidiană și cu prilejul ceremoniilor, budiștii recurg într-adevăr, după caz, la două „religii" distincte, religia lor principală, budismul *Theravāda*, și religia populară. S-a vorbit astfel de „budismul Theravāda modern din Ceylon" sau de „budismul Theravāda modern din Thailanda". Dar adjectivul „modern" nu poate fi folosit alături de termenul pali Theravāda (în sanscrită: *sthaviravāda*), care desemnează „tradiția celor bătrâni". De fapt, există destul de multe practici și idei moderne în această religie care nu sunt compatibile cu tradiția celor bătrâni.

Pentru a ține seama de particularitățile unei țări anume, este mai corect să vorbim de „budismul thailandez", „budismul singalez" etc. În opinia anumitor budiști, acestea ar fi „forme corupte de budism", întrucât ele sunt amestecate cu culte, rituri și obiceiuri străine budismului Theravāda. Alții văd în ele „forme sincretice de budism". Un autor renumit scria în 1921: „Există în Ceylon trei religii, și anume animismul local, hinduismul și budismul, care sunt inextricabil amestecate."[37] Acum treizeci de ani, sociologul J. de Young afirma: „Budismul și brahmanismul sunt atât de amestecate, încât sunt de nediferențiat pentru omul evlavios obișnuit din Thailanda."[38] Desigur, credințele populare din aceste țări se manifestă în diverse rituri, obiceiuri și ceremonii, uneori venite din hinduism, alteori apărute din cultele locale. Însă budismul și credințele populare se disting totuși destul de bine între ele. „Neînțelegerea" rezidă în faptul că unii încearcă să definească budismul numai pornind de la texte, fără a ține seama de aplicarea acestora, în timp ce alții îl analizează în funcție de practicile actuale, ignorând conținutul textelor canonice.

Există în continuare, este adevărat, divergențe între budismul Theravāda și practicile populare. Ele corespund într-o anumită măsură dezacordurilor dintre ceea ce se numește „marea tradiție" și „mica tradiție".[39] Pe plan sociologic, marea tradiție (în engleză *Great Tradition*) desemnează cultura marii comunități (*Great Community*), constituită din călugări, preoți, savanți, scriitori, predicatori, teologi etc., în timp ce mica tradiție (*Little Tradition*) reprezintă credințele și practicile micii comunități (*Little Community*), compusă din țărani, muncitori,

37. C. Eliot, *Hinduism and Buddhism*, London, vol. III, 1921, p. 42.

38. J.E. de Young, *Village Life in Modern Thailand*, University of California Press, 1955, p. 110.

39. Așa cum explică R. Redfield (*Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, 1966, p. 72). Bineînțeles, aceste două „tradiții" sunt simultan exclusive și interdependente. Marea comunitate numără mult mai puțini oameni decât comunitatea mică.

analfabeți etc. În Thailanda, la fel ca și în Sri Lanka, marea tradiție este chiar budismul Theravāda, iar mica tradiție este reprezentată de cultul zeilor și de celelalte rituri, credințe și ceremonii folclorice.

Instituțiile marii tradiții din aceste țări au trebuit să accepte și chiar să sprijine unele elemente ale micii tradiții. De-a lungul timpului, acestea s-au integrat într-atât, încât astăzi sunt considerate budiste. Din acest motiv, printre altele, practica budismului nu este aceeași peste tot: budismul este în aceste țări o coabitare între marea și mica tradiție. De exemplu, nimeni nu poate spune despre celebra procesiune de la Kandy (în Ceylon), semnificativă pentru cultura singalezilor, că este o ceremonie non-budistă. Ea nu ține însă de budismul Theravāda, întrucât nici Scripturile canonice în pali și nici comentariile lor nu dau vreun sfat cu privire la derularea ei; potrivit principiilor budismului Theravāda, aceste mari procesiuni ar fi mai degrabă un obstacol în calea vieții contemplative a celor care au renunțat la lume. Și totuși, de-a lungul anilor, această sărbătoare seculară s-a integrat în budismul singalez atât de bine, încât venerabilii *bhikkhu*, idealul de renunțare al budismului Theravāda, participă chiar la organizarea ei și asistă la o sărbătoare care dă în fapt prioritate comemorării lui Buddha. Putem compara acest tip de ceremonie cu ceremoniile sacramentale ale creștinilor[40], întrucât aceste rituri urmăresc să dea naștere meritelor, să sporească și să încurajeze „încrederea senină“, la fel ca și gândurile pure.

Din ce cauză și cum a permis budismul adepților săi să urmeze obiceiurile și riturile folclorice, fie că e vorba de cultul zeilor, de ceremoniile strămoșilor etc.? Se pot propune mai multe motive: toleranța unei religii lipsite de o poruncă precum: „Să nu ai alți dumnezei afară de Mine!“ (Ieș. 20, 3). Budiștii sunt liberi să practice alte culte, rămânând în continuare budiști. Apoi, absența unei înalte autorități care să definească ceea ce trebuie și ceea ce nu trebuie crezut. În sfârșit, mai ales pentru că acceptarea și practicarea acestor culte diferite nu înseamnă în mod necesar abandonarea teoriilor budiste despre *duḥkha*, *kamma*, *samsāra* sau *nibbana*. Un budist, fie theravādin, fie nu, este liber să consulte un medium sau pe oficiantul dintr-un loc de cult al zeilor, pentru a obține o soluție la problemele cotidiene – de exemplu, a găsi de lucru, a reuși la un examen, a rezolva problemele conjugale, a avea un copil sau a câștiga un proces –, tot așa cum este liber să consulte un doctor dacă e bolnav sau un avocat dacă dorește să-și rezolve problemele juridice. Să adăugăm că,

40. Terminologia creștină distinge sfintele taine de ceremoniile sacramentale. Primele sunt rituri instituite pentru a produce sau a face să crească harul în suflet. Ceremoniile sacramentale sunt rituri pentru a produce indirect harul și pentru a încuraja evlavia și gândurile evlavioase. În budism, unde nu există nici „sfintele taine“, nici „har“, riturile sunt comparabile cu ceremoniile sacramentale în sensul lor creștin.

dacă un anumit număr de budiști participă la diversele culte, acest lucru nu se petrece contrar budismului, ci mai degrabă pentru că învățăturile filozofice și religioase de înalt nivel nu tratează direct problemele vieții cotidiene.

Budiștii, potrivit nivelului lor socio-religios, cred deci că pot asimila anumite culte. În acest domeniu delicat, marea tradiție manifestă mai multe atitudini.

Ea poate fi indiferentă față de anumite practici. De exemplu, așa cum am menționat cu privire la budismul canonic, căsătoria este un lucru pur laic și convențional. Un budist laic care trăiește în Europa este liber să organizeze o căsătorie de tip european, în timp ce un budist care trăiește la Delhi sau la Calcutta poate să o facă potrivit riturilor hinduiste. În provinciile maritime din vestul și sudul Ceylonului, căsătoriile budiste comportă de altminteri numeroase obiceiuri creștine apărute în urma influenței europene, așa cum atestă portul unui voal alb de către mireasă în timpul ceremoniei; în același fel, căsătoriile budiste din Thailanda, Birmania sau Ceylon sunt celebrate după rituri specifice. Același lucru este valabil pentru diverse rituri ale vieții cotidiene în familiile notabililor din Thailanda și pentru ceremoniile în vigoare în această țară.

Totuși budismul nu păstrează întotdeauna tăcere cu privire la toate riturile sau obiceiurile populare. Atunci când comunitatea mică tinde să participe la rituri care se îndepărtează mult de bunul-simț și care sunt incompatibile cu principiile esențiale ale budismului, marea comunitate își manifestă obiecțiile. Iată de ce cultele hinduiste precum cultul simbolului falic al lui Śiva (*liṅgapujā*) sau sacrificiile de animale nu există în budism.

Uneori budismul substituie anumite ceremonii „budiste" unor rituri populare nonbudiste. Așa este cazul cultului *stūpa*[41], destinate comemorării lui Buddha, ceea ce explică de ce se pot vedea *stūpa* mari și mici în toate țările budiste. Cultul relativ la arborele lui *bodhi*, celebrat în Ceylon, este de asemenea o substituție. Primii misionari budiști sosiți în această țară, în secolul al III-lea î.Hr., au vrut să aducă cu ei o ramură a arborelui lui *bodhi*[42]. Astfel a apărut în budismul singalez un nou obiect de cult; el înlocuia de altminteri un cult mai vechi, întrucât în epoca prebudistă oamenii aveau obiceiul să venereze arbori precum smochinul (*Ficus bangalensis*) și palmierul (*Boressus Flabellifer*) și să le ofere sacrificii. Misionarii budiști nu par să fi încercat să dezrădăcineze complet această obișnuință populară, ci doar să o schimbe în cadrul noii religii.

---

41. *Stūpa* (în pali: *thūpa*) este un tumulus cu relicve. El este construit pentru a proteja relicvele lui Buddha. Vezi A. Bareau, *La Construction et le culte des stūpa*, după *Vinaya-piṭaka*, Paris, 1962.

42. Tradiția vrea ca Buddha să fi ajuns la Trezire sub acest arbore denumit în botanică *Ficus religiosa*. Budiștii omagiază arborele lui *bodhi* atât ca obiect utilizat de Buddha, cât și ca obiect care evocă amintirea lui Buddha. În arta budistă, arborele lui *bodhi* simbolizează Trezirea lui Buddha, așa cum uneori *stupā* simbolizează *parinibbāna* sa.

Să cităm în acest sens și riturile cu privire la îmbăierea statuilor lui Buddha, la care putem asista în Birmania, Thailanda și Cambodgia, precum și obiceiul de a îmbăia arborele lui *bodhi*, practicat în Ceylon. Recitarea *parittelor*[43] poate fi și ea considerată un rit de substituire.

În sfârșit, budismul a transformat anumite rituri nonbudiste în rituri potrivite pentru budiști. Cultul zeilor, cultul strămoșilor etc. au intrat astfel în locuri budiste cum ar fi curțile mânăstirilor. Budiștii au luat obiceiul de a le practica într-o manieră „budistă“, adică fără a face sacrificii de animale și fără a recita vreun imn devoțional. Ei au convertit câțiva zei hinduiști în zei budiști, dându-le o nouă identitate și prezentându-i după aceea ca adepți ai lui Buddha și ca protectori ai instituțiilor budiste. În procesiunile sau ceremoniile consacrate acestor zei, lui Buddha i se acordă însă întotdeauna prioritate. Și aici se poate constata admirația budiștilor față de idealul renunțării. Pentru un budist obișnuit, valoarea spirituală a unei persoane care renunță cu adevărat la lume depășește puterea unui zeu sau a unui mare rege. Iată de ce, potrivit credinței populare, Buddha este cel mai mare dintre zei (*devātideva*). Toate textele canonice îl desemnează de altminteri ca „învățător al zeilor și al oamenilor“ (*satthā devamanussānaṃ*).

Toți acești factori arată capacitatea budismului de a rezista altor idei și practici religioase, dar și toleranța sa față de cei ce au alte nevoi religioase. Această atitudine nu intră câtuși de puțin în contradicție cu fundamentele unei religii care a acceptat întotdeauna să coexiste cu alte moduri de viață și cu alte credințe.

Toleranța religioasă și nonviolența

Budismul, să reamintim acest lucru, a apărut într-o societate multiculturală, foarte înfloritoare din punct de vedere spiritual, în care existau numeroase religii și mai mulți șefi religioși renumiți. Oamenii care se dedicau religiei, obișnuiți cu exercițiile minții, precum și literații puneau tot felul de întrebări care alimentau dezbaterea filozofică. Buddha și discipolii săi – laici și religioși – păstrau relații bune cu membrii altor comunități religioase și purtau adesea lungi discuții cu aceștia. Uneori Buddha vizita chiar și sihăstriile și își petrecea după-amiaza în compania asceților. Aceste întâlniri sunt descrise în Scripturile canonice și sunt bine cunoscute de budiști: ele le sugerează indirect cum să trăiască alături de adepții altor religii. De două mii cinci sute de ani, sunt o sursă de inspirație pentru budiști.

---

43. *Paritta* (literal, „protecție“): ceremonie în decursul căreia călugării recită *suttā* (texte ale corpusului canonic). Aceste texte, la fel ca și ansamblul acestei ceremonii, se numesc *paritta*.

Budiștii, care nu aveau nevoie de autoritatea unui conciliu pentru a porni un dialog cu alte religii, nu i-au considerat astfel niciodată pe cei care nu sunt de acord cu budismul drept făpturi „ale diavolului". Expansiunea budismului nu a avut niciodată caracter militant și nu a implicat nicăieri ideea de a face să dispară alte religii. Mesajul, la fel ca și mijloacele folosite pentru a-l difuza, era binevoitor. Nici un rege budist nu a încercat să-și propage religia prin forță.

În diverse epoci budiștii au fost persecutați, însă nu există „martiri" budiști.[44] Învățătura lui Buddha nu a permis nimănui să creeze ideea de martir, căci ea ar fi riscat să trezească amintiri amare despre înfrângerea suferită, cât și sentimente de ură față de „adversari". O asemenea idee ar fi putut de asemenea să-i încurajeze pe unii să meargă la luptă sau, cel puțin, să caute pe cineva care să-i persecute, în speranța de a deveni martiri.

Deși budismul a ținut să-și difuzeze mesajul, el a considerat întotdeauna că orice convertire ține de intelect. A se converti fără o reflecție profundă nu era nici de dorit, nici de admirat. Atunci când adepții altor religii voiau să-i devină discipoli, Buddha ezita să-i accepte imediat. De exemplu, după o lungă discuție cu Buddha, generalul Sīha, discipol laic al lui Nigaṇṭha Nāthaputta, și-a exprimat dorința de a deveni discipolul său laic. Buddha i-a cerut să reflecteze bine înainte de a lua o hotărâre atât de importantă. Deoarece generalul Sīha și-a menținut decizia, Buddha l-a acceptat ca discipol, dar l-a sfătuit să continue să-l respecte pe Nigaṇṭha Nāthaputta și să furnizeze în continuare ajutor material acestui șef religios.[45]

Mai mult, potrivit disciplinei monastice a budismului, Buddha le-a interzis călugărilor și călugărițelor să pricinuiască vreun rău locurilor de cult ale altor religii (de exemplu, arborilor sacri etc.), chiar dacă aveau nevoie de terenurile respective pentru a întemeia rezidențe monastice.[46]

Toate aceste atitudini menționate în Scripturile canonice favorizează, chiar și în zilele noastre, sentimentul de toleranță religioasă la budiști. În toate țările în care s-a instalat budismul, el și-a încurajat adepții să se arate toleranți față de alte idei. Se pot găsi ilustrări fascinante ale acestui fapt la începutul secolului al XIX-lea, când budiștii singalezi i-au ajutat pe misionarii creștini în munca lor de traducere a *Bibliei*.[47] Spence Hardy, responsabilul de atunci al misiunii protestante, a fost adăpostit în mânăstiri budiste în timpul misiunilor sale în provinciile izolate ale țării și vorbește cu multă admirație despre ospitalitatea

44. Vezi A. Bareau, „Le bouddhisme antique et le martyr", în *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, pp. 5–15.

45. *Aṅguttara-nikāya*, IV, 184–185.

46. *Vinaya-piṭaka*, IV, 34.

47. *Cf. The First Report of the Colombo Auxiliary Bible Society*, Colombo, 1813.

călugărilor budiști.[48] Trebuie să amintim de asemenea că la începutul secolului al XVIII-lea, când olandezii au invadat provinciile maritime ale Ceylonului și i-au persecutat pe portughezi și pe catolici, budiștii din Kandy au fost cei care le-au venit în ajutor celor persecutați.[49]

Cu toate acestea, pentru budiști toleranța religioasă nu este un compromis oportunist. Respectând celelalte religii și lăsându-le celorlalți libertatea de a crede sau nu, budiștii intervin în dezbaterile intelectuale cu alte religii de fiecare dată când au ocazia. Textele canonice le furnizează numeroase exemple de discuții ale lui Buddha sau ale discipolilor săi cu învățații altor religii. Îi vedem și pe unii, și pe ceilalți prezentându-și argumentele și contraargumentele pentru a demonstra temeiul tezei lor. Aceste dezbateri erau purtate nu pentru a le dăuna celorlalți sau pentru a-i disprețui, ci pentru a clarifica ideile.

Și totuși, cum au reacționat budiștii în fața invadatorilor? În mai multe rânduri de-a lungul istoriei, atunci când, respectând învățăturile cu privire la compasiune și nonviolență, budiștii din Ceylon au fost pacifiști ori s-au arătat pasivi și detașați, străinii au profitat pentru a le invada țara. Începând cu secolul I î.Hr., singalezii au fost astfel obligați să se lupte pentru a-i respinge pe ocupanții sud-indieni.[50] Birmanezii și thailandezii au trebuit și ei să reziste de mai multe ori și deci să participe la lupte.

Aici se pune o problemă importantă: budismul permitea oare aceste lupte? Până la ce punct se poate justifica participarea unui budist la un asemenea război? Pentru budism nu există frontiere; ideile de patrie, națiune, culoare, puritate a rasei etc. sunt considerate iluzorii, întrucât, potrivit doctrinei *kamma*-lor și celei

---

48. R.S. Hardy, *Eastern Monasticism*, London, 1850, pp. 312–313.

49. Părintele Don Peter scrie: „Strangely enough, when the Calvanist Dutch came to Sri Lanka and proscribed catholicism and passed repressive laws against the Catholics – Christians persecuting Christians – it was in the Kingdom of Kandy, under the Buddhist ruler, that the Catholics, specially the Portuguese and descendents of Portuguese settlers found refuge and protection" (W.L.A. Don Peter, *Education in Sri Lanka under the Portuguese*, Colombo, The Colombo Catholic Press, 1978, p. 63).

50. În unele momente din istorie, comportamentul acestor invadatori a fost atât de sălbatic, încât cronica țării i-a comparat cu animalele (*Mahāvaṃsa*, XXV, v. 101–111). Această cronică a fost tradusă în Birmania, Thailanda și Cambodgia și a fost evident considerată drept o parte a istoriei budismului. Este revelator faptul că picturile murale din vechile temple din Pagan (în Birmania) reprezentau evenimente din istoria Ceylonului: sosirea primilor misionari budiști în această țară, dar și victoria regelui Dutugemunu asupra ocupanților sud-indieni (*cf.* G.H. Luce, *Old Burma, Early Pagan*, New York, vol. I, pp. 245–246, 273, 300). *Cronica Ceylonului* consacră douăsprezece capitole (XII-XXIII), adică 873 de versuri, acestui rege. Astăzi unii îl consideră un fanatic. Cu toate acestea, pentru budiștii singalezi el rămâne cel mai mare erou național, cel care a eliberat țara. Vezi E. Lamotte, *op. cit.*, pp. 397–400, 474.

legate de ciclul renașterilor, nu renaști de fiecare dată în aceeași țară și cu aceeași culoare a pielii. Or, dacă toate ființele umane sunt imigranți și emigranți în transmigrația *saṃsāra*, nu există nici o pricină de a lupta pentru cauze trecătoare. În plus, primul principiu al budismului constă în „a te abține să ucizi ființe vii".

Atunci cum a putut oare un popor care se pretindea budist să plece la război pentru a-i goni pe invadatori? Se pot propune aici trei explicații: în primul rând, la nivel doctrinar, așa cum am mai spus, budismul are drept principiu să nu intervină în treburile seculare ale adepților săi. Altfel spus, când aceștia voiau să-și salveze „valorile" culturale, familiale sau naționale, budismul rămânea mut. În al doilea rând, obiceiul budiștilor era să se îndepărteze puțin de religia lor atunci când trebuiau să-și rezolve problemele seculare. Astfel, așa cum nu există căsătorie budistă, nu existau nici războaie budiste. Cu alte cuvinte, budiștii își organizau activitățile sociale așa cum voiau.

A treia explicație: budismul nu a intrat în Ceylon, Birmania sau Thailanda ca simplă credință religioasă, ci ca o mișcare culturală foarte activă. Iată de ce budismul a devenit un element „național", ajungând chiar să facă parte integrantă din istoria țării respective și a culturii acesteia: fie că e vorba de arhitectură, de educație, de sculptură, pictură, muzică sau literatură, nu există nici un domeniu în care să nu fi pătruns inspirația budismului... Aspectul cultural al acestei religii a devenit forța vitală a numeroase țări din Asia. În Ceylon, în Birmania, fiecare atac al invadatorilor împotriva națiunii era un asalt împotriva religiei, căci aceștia atacau mai întâi instituțiile budismului.

În fața acestor invazii, popoarele și șefii lor politici aveau două soluții: ca budiști, practicând nonviolența și indiferența, să lase țara invadatorilor; uitând provizoriu unele principii ale budismului, să organizeze lupta de rezistență pentru a elibera țara. Așa cum ar fi făcut orice alt popor, singalezii sau birmanii au ales această a doua soluție. Ei credeau că vor putea astfel să-și salveze țara și instituțiile religiei lor pentru generațiile viitoare. Făcând aceasta, ei au dat, firește, o coloratură religioasă patriotismului lor: „Patria nu înseamnă numai pământul, ci și cultura, în care religia este elementul principal."

Primii misionari budiști au înțeles fără îndoială că sentimentul apartenenței la o națiune era un element favorabil creșterii populației țării și că nu era în mod necesar periculos atâta vreme cât era folosit pentru progresul și bunăstarea cutărui sau cutărui grup etnic denumit „națiune", cu condiția ca națiunile să nu se războiască unele cu altele. Iată de ce budiștii au încercat să îmbogățească spiritual conceptul de națiune, atribuindu-i o conotație religioasă. Singalezii, birmanii, thailandezii, cambodgienii etc. sunt astfel prezentați în *Cronici* drept „popoarele alese" ale budismului.

Într-un fel deci, budismul pare a fi încărcat de naționalism. Pentru a fi exacți, nu budismul este încărcat de o asemenea tendință, ci mai degrabă budismul din cutare sau cutare țară, atunci când naționalitatea și religia se

prezintă drept unul și același lucru. Astfel, acum câtva timp, un misionar, părintele Amyot, a remarcat: a fi thailandez, în mentalitatea unui thailandez, înseamnă a fi budist. „Dacă îl întreb pe un thailandez: sunteți creștin?, el îmi va răspunde: nu!, sunt thailandez. Dacă vorbesc cu un thailandez creștin, acesta îmi va spune: thailandezi sunt cei care sunt budiști."[51]

Importanța acestei legături dintre religie și naționalitate este oare periculoasă? La fel cum creștinismul rămâne o parte a moștenirii națiunilor occidentale, budismul face parte din moștenirea națiunilor thailandeză, cambodgiană, singaleză etc. Însă el nu le permite maselor populare să meargă la extrema naționalismului, până-ntr-acolo încât să le facă rău altor națiuni. „Naționalismul" budiștilor are o anumită suplețe, dovada fiind că budiștii din aceste țări asimilează cu ușurință obiceiurile și obișnuințele care provin din alte culturi.

Ne putem întreba dacă tendința de a rămâne legat de o anume națiune nu a contribuit la declinul budismului. Răspunsul este negativ. Budismul a supraviețuit în sânul unei națiuni ca o vastă cultură în care Scripturile canonice constituie o parte importantă. Un budist notabil din Ceylon explică:

> Am protejat budismul timp de două mii două sute de ani. A rămâne legat de o națiune sau de un grup social este într-un fel un factor favorabil pentru continuitatea unei religii sau a oricărei alte instituții. În India, pentru a salva budismul, nu exista un popor, o națiune sau un grup social organizat care să poată spune: „Noi suntem budiști și rămânem budiști." Această absență a fost una dintre cauzele principale ale dispariției budismului în țara sa natală.[52] În Ceylon sau în Thailanda însă, chiar în momentele foarte dificile, budismul a supraviețuit pentru că aceste națiuni păstrau cu fidelitate legătura cu această religie.

51. *Cf. Rythmes du monde*, vol. XVII, nr. 1–2, 1969, p. 25; vezi, de asemenea, H. Bechert, „To be a Burmese is to be a Buddhist", în *The World of Buddhism*, H. Bechert, R. Gombrich (ed.), London, 1948, p. 147.

52. Un anume declin a început să se facă simțit în secolul al VII-lea la budiștii indieni, care întâmpinaseră cu brațele deschise nu numai unele practici nonbudiste, ci și anumite teorii străine budismului vechi. Puțin mai târziu, în fața intoleranței diverselor grupuri, mai întâi a hinduiștilor, mai ales śaiviți, începând cu secolul al VIII-lea, și apoi a musulmanilor care au invadat India, budiștii nu au putut să reziste, tocmai din pricina absenței unei organizări, ca și din cauza răbdării și compasiunii lăudate fără încetare în Scripturile canonice. Astfel, către secolul al XIV-lea, budismul dispăruse complet în India. Chiar Bodh-Gaya, locul unde ajunsese Buddha la Trezire, s-a aflat în mâinile preoților hinduiști până în a doua jumătate a secolului XX. Astăzi budiștii din India reprezintă numai 0,7% din populație. Dacă budiștii au pierdut teren nu numai în India, ci și în alte țări, precum Indonezia, insulele Celebe etc., acest fapt s-a petrecut din cauza pacifismului pe care l-au respectat constant. Muzeele arată locul pe care l-au rezervat invadatorii, începând cu secolul al XI-lea, budismului, foarte înfloritor în India, Gandhara, Asia centrală, China, Tibet și Mongolia.

Acest argument pare rezonabil dacă privim budismul nu ca pe o doctrină religioasă, ci ca pe o instituţie socială. În orice caz, budiştii, atât în ţările theravādin, cât şi în altă parte, nu au introdus niciodată idei naţionaliste sau combative în corpusul canonic. Budismul rămâne deci intact ca religie universală şi ca patrimoniu al umanităţii, fără a face nici o diferenţă între caste, rase, culoarea pielii sau naţionalităţi.

În sfârşit, problema este de a şti dacă budismul poate avea un aspect integrist. Am menţionat mai sus faptul că laicii budişti nu sunt obligaţi să aplice integral învăţăturile religiei lor. Într-adevăr, budismul era – şi este în continuare – o religie la care se poate adera la diferite niveluri. Acesta nu este un principiu elaborat târziu, întrucât Scripturile canonice conţin predici destinate persoanelor de diverse niveluri sociale şi intelectuale.

Ca instituţie, budismul nu refuză evoluţia societăţii. Cu toate acestea, pe plan doctrinar, el nu are în mod fundamental nimic de modificat sau de circumscris, întrucât toate teoriile sale sunt întemeiate pe două idei: *duḥkha* şi încetarea lui *duḥkha*. Cele patru Nobile Adevăruri ale sale rămân mereu aceleaşi de douăzeci şi cinci de secole. În ceea ce priveşte teoriile precum nepermanenţa (*anicca*), insubstanţialitatea (*anatta*) etc., budismul nu este nevoit să se confrunte cu progresul ştiinţific.

Pluralismul, omniprezent în gândirea budistă, le dă adepţilor săi o viziune largă şi tolerantă. Budismul, aşa cum am notat mai sus, vorbeşte de numeroşi şefi religioşi, de numeroase sisteme religioase, de numeroase locuri unde pot trăi fiinţele vii, de numeroase planete, de numeroase sisteme solare, de numeroase feluri de fiinţe vii, de numeroase renaşteri, de numeroşi zei, de numeroşi Brahma, de numeroşi *bodhisattva* şi chiar de numeroşi Buddha trecuţi şi viitori. Altfel spus, nu există nici o poziţie, nici un loc, nici o lume, nici o persoană sau nici un zeu care să poată fi calificate drept unice. Acest pluralism contribuie mult la faptul că nu există integrism la budişti.

Budismul şi politica

Budismul nu caută să supună statul religiei. Este uşor de înţeles că o mişcare religioasă întemeiată de o persoană care a renunţat la lume nu are ambiţii politice. În lunga sa istorie, budismul nu a refuzat autoritatea şefilor politici şi nici a legilor civile. Dimpotrivă, în Scripturile canonice, Buddha le cere discipolilor săi să se conformeze legilor promulgate de suveranii cutărei sau cutărei ţări.[53] Chiar codul disciplinei monastice conţine mai multe reguli care

53. *Vinaya-piṭaka*, I, 4. Buddha avea unele cunoştinţe despre viaţa politică, războaiele şi războinicii din epoca sa. Textele vechi semnalează de altminteri cel puţin trei circumstanţe în care el a intervenit pentru a evita conflicte sângeroase, *cf. Jātaka*, I, 133; IV, 146; V, 412; *Dhammapadaṭṭhakathā*, I, 346–349; III, 254–256.

au fost stabilite potrivit sugestiilor făcute de regele Pasenadi din țara kosalilor, țară în care Buddha călătorea frecvent.

Învățăturile budiste privitoare la regalitate nu urmăresc neapărat formarea unor „regi budiști“, ci a unor regi buni, care să se ocupe de binele supușilor. Regii budiști precum Aśoka (268–233) respectau toate religiile și promulgau legi acceptabile pentru toți. Învățătura budistă care definește „cele zece îndatoriri ale unui rege“ (*dasa-rājadhamma*) insistă asupra acestui aspect:

> Regele trebuie să fie generos și caritabil (*dāna*); el trebuie să aibă o moralitate ridicată (*sīla*); trebuie să fie capabil să se sacrifice pentru fericirea poporului său (*pariccāga*); trebuie să fie cinstit (*ajjava*); trebuie să fie amabil (*maddava*); trebuie să ducă o viață simplă și austeră (*tapa*); trebuie să se abțină de la ură și de la rea-voință (*akkodha*); trebuie să nu fie violent (*avihiṃsā*); trebuie să fie răbdător și tolerant (*khanti*); nu trebuie să se opună binelui poporului său (*avirodha*).[54]

Preceptele de guvernare nu sunt legate de o religie anume; orice rege care dorește fericirea poporului său[55] poate subscrie la ele și le poate pune în aplicare.

Încă din Antichitate, regii budiști au promulgat legi potrivit acestor principii. Astfel, Aśoka a abolit pedeapsa cu moartea și a construit spitale pentru a adăposti și ființele umane, dar și animalele bolnave. Primul act al primului rege budist din Ceylon, Devānampiya-Tissa (247–207), a fost să interzică vânătoarea. În timpul următoarelor zece secole, în Ceylon, cel puțin cinci regi au interzis uciderea animalelor. În istoria recentă, în 1956, anul în care s-a celebrat cea de-a două mii cinci sutea aniversare a *parinibbānei* lui Buddha, guvernul din Ceylon al lui S.W.R.D. Bandaranaike a abolit pedeapsa cu moartea. Între 1954 și 1956, urmând exemplul împăratului Aśoka, prim-ministrul Birmaniei, U'Nu, a organizat cel de-al șaselea sinod budist și a construit numeroase *stūpā*.

Încă de la începuturile sale, budismul a avut nevoie de sprijinul material al regilor și al șefilor politici. Astfel, sub oblăduirea marelui Aśoka, misionarii budiști au plecat în diverse țări în secolul al III-lea î.Hr. A-i converti pe suverani era considerat un lucru foarte important. Istoria arată cum au ajutat regii budiști la menținerea instituțiilor propriei religii în țările lor. Cu toate acestea, atunci când țările respective au căzut în mâinile invadatorilor, budismul a

---

54. *Jātaka*, I, 260, 399; II, 400; III, 320; V, 119, 378.

55. Budismul vechi nu a atribuit nici o putere divină regilor contemporani. Dimpotrivă, unii zei precum Sakka (în sanscrită *Śakra*, *Indra*) și Vessavana au fost considerați a fi servitorii fideli ai lui Buddha. Mult mai târziu, în textele budiste din țări precum Ceylonul, regele este comparat cu Sakka. Potrivit *Cronicilor vechi*, Sakka poartă greaua răspundere de a proteja religia lui Buddha. Astfel, comparându-și regii cu Sakka, evident că budiștii le atribuiau suveranilor țării răspunderile și îndatoririle acestuia. Altfel spus, regii trebuiau să joace acum rolul lui Sakka în protecția budismului.

pierdut sprijinul care îi era necesar. Budiştii au fost atunci persecutaţi, iar instituţiile lor au fost slăbite sau paralizate; locurile de cult au căzut în ruină şi bibliotecile religioase au fost incendiate. În a doua jumătate a secolului XX, când aceste ţări şi-au redobândit independenţa politică, budiştii thailandezi, cambodgieni etc., căutându-şi identitatea naţională, au redat limbii şi religiei lor locul care li se cuvenea. Astfel, budismul a devenit religie de stat în Birmania şi a rămas astfel până când militarii au luat puterea în 1962. În Ceylon, budismul este religia oficială începând cu 1956. În regatul Laos, budismul a fost religie oficială din 1947 şi până când Pathet Lao a luat puterea[56], iar în Cambodgia până la distrugerea ţării de către khmerii roşii. Prinţul Sianuk şi-a exprimat recent intenţia de a restabili budismul ca religie de stat în noua Cambodgie.

Toate ţările theravādin, în care budismul a rămas întotdeauna „religie de stat“ sau „religie oficială“, sunt conduse de laici budişti, niciodată de monahi.[57] Aşa cum am remarcat, laicii consideră că rolul călugărilor nu este acela de a ocupa funcţii administrative sau legislative[58]; viaţa politică, la fel ca şi justiţia, nu este întemeiată pe nici o lege zisă budistă; în cursul lungii lor istorii, călugării budişti nu au fost niciodată judecători ai societăţii laice. Altfel spus, nu există nici o lege religioasă aplicabilă laicilor. Nu există deci riscul de a vedea apărând „republici budiste“, după modelul republicilor islamice.

Care este atunci sensul cuvintelor „religie de stat“ sau „religie oficială“? Aceste expresii sugerează că statul are o anumită responsabilitate faţă de religia majorităţii, care este totodată şi religia istorică legată de cultura din aceste ţări. Budiştii doresc îndeosebi ca statul să întreţină siturile arheologice care constituie locuri însemnate din istoria religiei lor. Ei vor de asemenea ca statul să recunoască şi să sprijine instituţiile lor religioase, aducându-le, pe de-o parte, un ajutor material, iar pe de alta, un anumit sprijin legislativ. Şeful de stat dintr-o ţară budistă este, cu titlu oficial, protectorul budismului. Dar pentru ce să fie protejat budismul? Există fără îndoială două motive. Mai întâi, pentru că memoria colectivă a budiştilor a păstrat amintirea stricăciunilor provocate de invadatori în trecutul îndepărtat şi mai recent de khmerii roşii şi de militanţii viet-kong. Apoi, pentru că lipseşte o organizare suficient de puternică pentru a asigura protecţia instituţiilor budiste.

---

56. Vezi P.-B. Lafont, „Transformations politiques et évolution du bouddhisme au Laos depuis 1960“, în *Bouddhisme et sociétés asiatiques: clergés, sociétés et pouvoir*, Paris, 1990, pp. 155–162.

57. Acest principiu nu se aplică budismului tibetan. În Tibet, autoritatea spirituală şi temporală s-a aflat multă vreme în mâinile monahilor, până la ocuparea ţării de către chinezi.

58. Această interdicţie nu priveşte posturile de profesori de şcoală sau de liceu. Călugării sunt consideraţi salariaţi ai Ministerului Educaţiei şi sunt plătiţi ca şi ceilalţi profesori. Budiştii serioşi se întreabă dacă se cade ca unii călugări să primească salariu. Dezbaterea continuă.

Conceptul de „religie de stat" sau de „religie oficială" nu înseamnă însă că alte religii sunt disprețuite sau interzise în țările budiste.[59]

Cei care vizitează țările budiste din Asia de Sud și de Sud-Est știu că, mai puțin în statele dictatoriale precum Birmania, Vietnam și Tibet, există o mare libertate religioasă.

Există totuși anumite legi cu privire la etica socială întemeiată pe conceptele budiste. Astfel, în Ceylon este interzisă vânzarea băuturilor alcoolice în ziua în care este lună plină. Interdicția dovedește că statul aderă la ideea budistă potrivit căreia trebuie să ne abținem, cel puțin în acea zi, să consumăm lucruri care atrag consecințe nefaste. Oricum, această lege nu limitează câtuși de puțin libertatea individuală, întrucât legea nu îți interzice să bei alcool acasă sau într-un alt loc privat (localurile sunt închise). Se poate spune același lucru și despre alte legi în țările în care budismul rămâne religia majorității. În orice caz, statul nu este întotdeauna obligat să guverneze potrivit principiilor budismului.

Aceste exemple arată că budismul, ca instituție, nu intervine pentru a defini principiile politice. Și totuși, aceasta nu înseamnă că budiștii păstrează sistematic tăcerea când guvernele lor promulgă legi injuste. Bineînțeles, ei reacționează ca oricare alt popor în acest caz: budiștii din Vietnamul de Sud au început să organizeze manifestații[60] ca urmare a legilor discriminatorii promulgate de regimul lui Ngo Dinh Diem (a ști dacă aceste manifestații publice au fost profitabile pentru anumite grupuri, precum Viet-Kong, este o altă poveste). Unii consideră că budiștii din Tibet și Birmania au recurs la forță. Sunt ei oare însă cu adevărat violenți, sau doar apără drepturile omului?

---

59. Spre exemplu, Constituția Republicii Sri Lanka stipulează: Articolul 9: „The Republic of Sri Lanka shall give to Buddhism the foremost place and accordingly it shall be the duty of the State to protect and foster the Boddhasasana, while assuring to all religions the rights granted by articles 10 and 14." Articolul 10: „Every person is entitled to freedom of thought, conscience and religion, including the freedom to have or adopt a religion or belief of his choice." Articolul 14(1) (E): „Every citizen is intitled to freedom, either by himself or in association with others, and either in public or in private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching."

60. Nguyên Thê Anh, „L'engagement politique du bouddhisme au Sud Vietnam dans les années 1960", în A. Forest, E. Kato, L. Vandermeersch (ed.), *Bouddhismes et sociétés asiatiques*, Paris, 1990, pp. 111–124.

MARELE VEHICUL ÎN INDIA ȘI ÎN EXTREMUL ORIENT

de Jean-Noël Robert

Pentru a ilustra zădărnicia reprezentărilor Asiei ca domeniu cultural unic, Simon Leys se întreba ce ar putea avea în comun un țăran din Bengal cu semenii săi din Japonia. Am fi tentați să răspundem că cele două extremități ale lumii asiatice au împărțit cu adevărat o moștenire care, chiar dacă a dispărut în forma sa veche din Bengal și s-a transmis mult modificată în Japonia, nu a lăsat urme mai puțin profunde din această pricină: este vorba de budismul mahayanic, mai ales în forma sa tantrică. Nu este, bineînțeles, vorba de a relua astfel vechiul refren al Japoniei dinainte de război: „Asia este una." Dar este totuși evident că Asia, în majoritatea regiunilor și într-un moment sau altul al istoriei, a adoptat mesajul Celui Trezit și a vrut să-l transmită și altora.

Fapt este, de asemenea, că spațiul budist, care s-a întins din Samarkand și Buhara până în Manciuria, din Ceylon până în Japonia și din Afganistan până în Java, s-a dislocat de-a lungul secolelor sub loviturile cuceritorilor. El a trebuit să lase locul altor religii și altor ideologii și adesea din măreția trecută nu mai rămân decât ruine, impozante și melancolice. Dacă exceptăm solida înrădăcinare a budismului Theravāda în Asia de Sud și de Sud-Est, singura țară independentă în care budismul în forma sa mahayanică reprezintă religia majoritară, oficial recunoscută, este, fără îndoială, micul regat himalaian Bhutan. Peste tot în altă parte, el coabitează, cel mai adesea armonios, cu alte religii și nu constituie decât unul din elementele vieții spirituale, chiar dacă, precum în Japonia, unul fundamental. Însă schimbările profunde care zdruncină în acest moment Eurasia anunță cu siguranță o perioadă de înnoire în China, Tibet și Mongolia: se poate deja observa un foarte încurajator început al acestui proces. Nu vom uita nici marele progres pe care l-a cunoscut budismul în răspândirea sa în Occident, chiar dacă trebuie să recunoaștem greutățile pe care le întâlnește în încercarea de a se debarasa de un exotism multiform, pentru a întemeia o tradiție cu adevărat autohtonă, care să aibă șanse să se perpetueze independent. În India, chiar leagănul său, din care dispăruse aproape complet, budismul cunoaște de patruzeci de ani încoace o anumită renaștere, încă

limitată și prezentându-se mai ales ca mișcare socială. Se observă același lucru în Indonezia, aici mai mult ca mișcare spirituală la intersecția unor tradiții, chineze și javaneze.

Astfel, budismul Marelui Vehicul se întinde pe perioada a două milenii de istorie și pe un întreg continent; el a fost transmis în culturi profund diferite, iar învățăturile sale au fost traduse într-o multitudine de limbi. În absența oricărei autorități centrale, supranaționale, care să poată să legifereze în materie de dogmă, în absența, de asemenea, a unei limbi sacre sau tradiționale unice, recunoscută ca atare de ansamblul de credincioși și cultivată de clerici în toată lumea budistă, era poate firesc ca aceasta să se scindeze urmând marile linii de separație culturală; în zilele noastre Marele Vehicul este împărțit mai ales între aria de cultură tibeto-mongolă, pe de-o parte, și aria de cultură chineză acoperind, pe lângă China, și Japonia, Coreea și Vietnamul, pe de altă parte, cazul budismului nepalez de tradiție sanscrită fiind aparte.

Aceste mari diviziuni culturale nu explică singure proliferarea doctrinelor și creșterea uriașă a numărului de secte. O simplă privire asupra istoriei budismului în China și în Japonia arată acest lucru: avem de-a face cu o veritabilă dinamică a proliferării, care nu se regăsește deloc în Occident, mai puțin în micile secte protestante sau în numeroasele curente ale hinduismului modern. Aceeași dinamică este probabil în acțiune și în nenumăratele mișcări religioase care apar fără încetare în Coreea sau în Japonia, fie că ele se proclamă budiste, creștine, șintoiste, șamanice sau sincretiste: credinciosul sau adeptul, intrând într-o asemenea sectă, se integrează într-o descendență bine definită, care coboară în timp până la un personaj real, adesea încă în viață, și a cărui experiență religioasă întemeietoare l-a făcut să se separe de ramura căreia îi aparținea, fără să se simtă obligat să pună în cauză fundamentele doctrinare ale acesteia din urmă.

Această serie continuă de decalaje progresive a dus la existența unor grupuri, separate prin personalitățile în jurul cărora sunt reunite, dar departe de a fi ireconciliabile doctrinar. Așa se explică faptul că în Japonia marile curente precum amidismul sau ezoterismul au avut o influență profundă, uneori chiar suprapunându-se, asupra școlilor budiste, despre care am fi putut crede *a priori* că sunt impenetrabile. Tot așa se explică și faptul că în China o mișcare de gândire, seculară și tenace, încearcă să integreze într-un tot ansamblul de doctrine budiste, dar și confucianismul și daoismul.

În această perspectivă amplă, se poate spune că în budism au fost susținute toate doctrinele imaginabile și de asemenea contrariile lor: teism și ateism, personalism și negarea persoanei, nihilism și realism, eliberarea realizată de unul singur și necesitatea unui mântuitor, lungi practici treptate sau salt instantaneu al gândirii în dimensiunea Trezirii... Acest lucru îl va surprinde numai pe

occidental, în general pe un nonbudist, care este obișnuit cu excluderile practicate de tradițiile monoteiste și de înlocuitorii lor ideologici. Ar fi suficient ca el să știe să-și lărgească propriile categorii pentru a avea o idee mai adecvată asupra situației: pentru un creștin, de exemplu, să accepte că însuși conceptul de creștinism acoperă în mod egal și de drept nu numai catolicismul, ortodoxia și protestantismul, ci și pe Martorii lui Iehova, pe mormoni, gnostici și biserica scientologică, pentru a cita câteva extreme.

Toleranța budismului nu trebuie totuși exagerată până la dimensiuni utopice. Această toleranță venea adesea din faptul că era supus, ca și celelalte religii cu care rivaliza, autorității absolute a unui stat care nu admitea câtuși de puțin ca altcineva să legifereze în locul său; este adevărat că ici și colo găsim cazuri de exclusivism religios lăudat de cutare curent budist. Dar nu putem nici nega că budismul mahayanic poartă, în chiar temeiurile sale, motivele coexistenței în cadrul său a căilor de mântuire celor mai diverse: se repetă neîncetat că învățătura lui Buddha nu este unică și se adaptează facultăților celor care o primesc, că este, ca să spunem așa, modulată, în așa fel încât auditorul să poată să extragă din ea toate binefacerile posibile în funcție de capacitățile sale; o anume doctrină profitabilă pentru o ființă avansată din punct de vedere spiritual va fi dăunătoare pentru vecinul său mai obtuz.

Se admite ca atare în mod universal că dogma luată ca absolut nu poate deveni decât un obstacol pe calea eliberării; numai diversitatea este salvatoare, chiar dacă, pe un plan infinit transcendent, care nu este niciodată realizat în această lume, toate contrariile se reunesc în unitatea perfectă. Contrar deci aspectelor pe care le găsim într-un număr de religii, este ușor să arătăm, pornind chiar de la doctrinele budismului, că orice tentativă de înăsprire în sens totalitar a învățăturii lui este radical eronată din principiu – ceea ce nu înseamnă însă, din păcate, că nimeni nu a făcut-o de-a lungul istoriei sale. Ne putem consola totuși văzând că, măcar o dată, dogma vine astăzi în ajutorul libertății.

NAȘTEREA MARELUI VEHICUL

La fel cum termenii de *Vechiul Testament* și *Noul Testament* nu sunt acceptați decât de cei care au stabilit această distincție, adică de susținătorii celui de-al doilea termen, tot așa numele și conceptele de Mare și Mic Vehicul (*mahāyana*, respectiv *hīnayāna*) nu sunt recunoscute decât de adepții Marelui Vehicul și rămân străine credincioșilor din celălalt curent: aceștia se desemnează pe sine drept *theravādin* (corespunzător sanscritului *sthaviravādin*). Este vorba caz de o distincție întru câtva savantă: în cele mai multe cazuri, credincioșii se vor declara practicanți ai budismului, fără nici un calificativ.

În mod paradoxal, denumirea de Mic Vehicul este mai vastă decât aceea de *Theravāda*. Ea desemnează într-adevăr un mare număr de școli și curente care nu mai există în ortodoxia actuală, cum ar fi de exemplu școala *Sarvāstivādin*, care s-a propagat în Asia centrală și până în China, înainte de a dispărea fără a lăsa nici o urmă. Să nu credem că aceste două vehicule urmează căi paralele, care nu se întâlnesc niciodată: acțiunea celui Mic asupra celui Mare a fost constantă până la o dată târzie, presupunând că ar fi încetat vreodată: marea sumă doctrinară intitulată *Abhidharmakośa* sau „Tezaurul metafizicii", opera călugărului indian Vasubandhu (secolul al V-lea?) și socotită a fi ultimul cuvânt al *hīnayāna*, a devenit, în traducerea sa chineză, enciclopedia de bază a majorității sectelor din budismul extrem oriental. Această operă a dat chiar numele unei școli care s-a perpetuat în Japonia, fief ce ține întru totul de *mahāyāna*, într-o manieră cvasiautonomă până în secolul al VIII-lea. Chiar și în zilele noastre, textul rămâne fundamental pentru studiul dogmaticii.

În exprimarea susținătorilor Marelui Vehicul, denumirea de Mic Vehicul a servit de multe ori ca un calificativ injurios adresat altor mahayaniști cu care erau în dezacord doctrinar. Linia de demarcație dintre cele două tabere în aparență atât de ireconciliabile este deci uneori destul de greu de distins: călugărul indian Vasubandhu, despre care tocmai am vorbit, ar fi fost astfel mai întâi adept al celei dintâi, înainte de a se „converti" la cea de-a doua – dacă este vorba în continuare de aceeași persoană –, la fel ca și ilustrul călugăr din Asia centrală Kumārajīva (secolul al IV-lea–începutul secolului al V-lea). În toate aceste cazuri, trecerea de la un Vehicul la celălalt pare a însemna o lărgire a viziunii despre lume, trecerea la o nouă dimensiune a convingerilor credinciosului cu privire la practici și la soteriologie, mai degrabă decât o veritabilă „convertire", în sensul în care, de exemplu, ar fi o convertire trecerea de la catolicism la protestantism. Cele două curente coexistau fără conflicte pronunțate în interiorul mânăstirilor indiene, așa cum vom vedea coabitând mai târziu în Japonia clerici pătrunși de *abhidharmakośa* și susținători ai idealismului celui mai radical.

Cele două Vehicule nu sunt separate printr-o prăpastie de netrecut. Micul Vehicul poate fi chiar conceput ca o metaforă a stării din care vii, ca o etapă anterioară, mai puțin izbutită, pe drumul eliberării, care trebuie neîncetat depășită către un scop mereu mai transcendent. Nu se poate nega că se observă o veritabilă tendință inflaționistă în evoluția budismului: conștiința acută a caracterului inefabil și mereu transcendent al scopurilor ultime pe care o aveau adepții făcea ca orice grad atins în exprimarea adevărului ultim să fie repede socotit insuficient și ca atare depășit; de atunci încolo, el era abandonat categoriilor inferioare (care nu erau obligatoriu *hīnayāna*), lăsat spiritelor mai obtuze.

Apariția *mahāyānei* nu a fost o „revoluție", așa cum au susținut unii; acest termen, care evocă o răsturnare bruscă și radicală, pare puțin potrivit pentru a descrie raportul dintre cele două Vehicule: primul nu a fost niciodată respins în totalitate, iar curentele cele mai radicale ale budismului sino-japonez îl păstrează în mod explicit ca prim grad în progresia pe Cale. Să reținem bine, Micului Vehicul nu i s-a negat niciodată statutul de vorbă propovăduită de Buddha în persoană în timpul ultimei sale existențe, ceea ce îi conferă un statut pe veci venerabil. Căci, înainte de a aborda diferențele dintre Micul și Marele Vehicul, ar fi bine să reamintim ce au ele în comun, adică nu puține lucruri.

Înainte de toate, persoana însăși a întemeietorului, Buddha istoric, Śākyamuni. Iar dacă acesta este obiectul unui proces continuu de repunere în perspectivă în ierarhia cosmică a celor Treziți, el nu este mai puțin Buddha al epocii noastre, cel care a arătat omenirii ignorante cum să ajungă la Trezire. Același lucru este adevărat și pentru mesajul său: nimeni nu a invalidat conținutul roții Legii, pe care Śākyamuni a pus-o primul în mișcare; cele Patru Adevăruri, Calea Octuplă, cele douăsprezece legături cauzale etc. nu devin, la drept vorbind, caduce, ci sunt reinterpretate, reașezate într-o perspectivă mai vastă care are drept orizont infinitul. Într-un opuscul chinez din secolul al VIII-lea, *Sensul general al celor opt doctrine* de Guangming, aceste dogme fundamentale fac obiectul unei exegeze care le așază, într-o vertiginoasă mișcare ascendentă, la scara unei noi viziuni asupra lumii. Nu există deci o abolire, ci, dacă îndrăznim să spunem așa, o înălțare a Micului Vehicul în cel Mare.

Tot astfel, Comunitatea, ultimul dintre cele „trei giuvaiere", nu a fost niciodată desființată. În forme diverse, dar ușor de recunoscut, monahismul vechi s-a perpetuat în Marele Vehicul, chiar dacă el nu mai reprezintă aici singura cale de salvare. Noua religiozitate nu a înlăturat niciodată complet vechea regulă monastică, *Vinaya*, în ciuda relativizării ei neîndoielnice. Respectarea minuțioasă a regulilor și practicilor religioase a fost chiar din nou onorată de unele școli, atât în Japonia secolului al XVII-lea, cât și în China secolului XX; acolo unde există budiști organizați, există și o comunitate monastică, chiar dacă importanța sa și diferența dintre ea și lumea laică sunt puternic atenuate.

Enumerarea acestor câteva aspecte, și s-ar mai putea găsi numeroase altele, ar trebui să arate că, dacă a existat o evoluție, nu a existat vreo revoltă între cele două Vehicule. Să abordăm acum diferențele dintre cele două fațete ale budismului.

Limba

În primul rând, limba însăși. În timp ce tradiția clasică a *Theravādei* s-a păstrat într-un idiom, pali, despre care se poate spune că este aproape în exclusivitate budist, o parte considerabilă a învățăturilor Micului Vehicul și

cvasitotalitatea doctrinelor Marelui Vehicul s-au transmis, în India, în sanscrită, vechea limbă a revelației vedice, patrimoniul brahmanilor și al pandiților, pentru care budismul era inacceptabil. S-ar părea că pricina trebuie căutată în voința politică a dinastiei Gupta, care a adoptat sanscrita ca limbă oficială către începutul secolului al IV-lea.

Trecând în limba sanscrită, budismul a intrat în lumea dezbaterilor religioase și filozofice, sursa din care s-a reînnoit gândirea indiană de-a lungul secolelor. În timp ce pali era, în mulțimea de forme dialectale vechi, limba specifică a budismului și forma, în jurul învățăturii acestuia, o barieră care îl punea la adăpost de modificări, veșmântul sanscritei avea să îl expună vântului schimbării, suflului spiritului care, în India, nu a încetat niciodată. Această „traducere", în sens medieval, a fost însoțită de apariția unei alte inovații: utilizarea scrierii[61], până atunci mult restrânsă în viața religioasă a Indiei. Cele două evenimente nu sunt contemporane – redactarea textelor scrise a precedat în mod sigur cu mai multe generații trecerea de la pali la sanscrită –, dar cei doi factori se combină pentru a da un avânt decisiv noului curent. Înainte, canonul pali se transmitea oral, călugării învățându-l pe dinafară și verificând prin recitări periodice ca el să nu sufere nici o modificare; de acum încolo, schimbarea limbii și transmiterea prin scris aveau să multiplice la infinit fațetele budismului. Scrierea a servit astfel la restabilirea unei tradiții *theravādin*, în timp ce trecerea de la o limbă la alta avea să se accelereze și să depășească frontierele Indiei pentru a da *dharmei* o fizionomie din ce în ce mai multiformă. S-ar părea deci că aspectul lingvistic este mai important decât problema scrierii.

Învățăturile mahāyānei

Către începutul erei creștine – dată comodă, dar care este poate mai mult decât simbolică – asistăm la un fel de explozie a budismului. Începe atunci o expansiune doctrinară continuă care va afecta în profunzime ceea ce părea definitiv în învățătura celui Trezit. Noile idei apar în texte non-canonice care se regrupează în familii, se difuzează și se suprapun pentru a forma un canon paralel a cărui organizare definitivă va avea loc în afara Indiei. Să prezentăm aici principalele corpusuri ale căror învățături vor constitui baza *mahāyānei*.

Sūtrele Desăvârșirii Înțelepciunii (*Prajñā-pāramitā*). Sub acest nume sunt grupate numeroase texte, dintre care cel mai vast cuprinde mii de pagini, iar cel mai scurt, celebra *Sūtrā Inimii*, câteva rânduri. Ele au în comun faptul că sunt produsul înțelepciunii, chibzuință supremă care are drept obiect realitatea transcendentă, pe care nu o posedă decât un *bodhisattva* ori un *buddha* și care îi permite să discearnă natura entităților, a factorilor de existență, denumiți *dharma*: aceștia sunt vizi, natura lor proprie este vacuitatea (*śūnyata*).

61. Despre această problemă, *cf.* R.F. Gombrich, „How the Mahāyāna began", *loc. cit.*

Această vacuitate nu privește numai compușii fenomenali, așa cum se știa deja în Micul Vehicul, ci și practicile care duc la mântuire ale unor *buddha* și *bodhisattva*: nu există cu adevărat donații, nu există cu adevărat eliberare etc., ci numai manifestări ale unor asemenea entități. Vacuitatea ce caracterizează natura proprie nu este pur negativă, întrucât ea se manifestă în fenomene: dacă forma (*rūpa*, aparențele materiale) este vacuitate, vacuitatea este în schimb formă; a nu cunoaște una sau alta din aceste două fațete ar însemna să ajungi la păreri extreme și deci false. Toate acestea sunt perceptibile prin *prajñā*, „inteligența care discerne", care-i permite unui *bodhisattva* să distingă cele două niveluri ale ființei (*satya*): nivelul „învăluirii", al aparențelor percepute pe planul convențional (chineza l-ar traduce prin „evidența vulgară"), pe de o parte, și, pe de alta, nivelul suprem sau primordial (în chineză: „evidența adevărată"), acela în care învățăturile propovăduite de un *buddha* își au sensul lor deplin și real. Această idee a unei gradări în manifestarea adevărului a cunoscut un succes extraordinar în istoria budismului. Ea a stat la baza exegezei doctrinare.

Conceptul de *prajñā* a avut și el o dezvoltare exponențială. Sensul său cel mai vechi în context budist pare să fi fost foarte apropiat de *prudentia* din latină, adică de înțelepciunea practică, de prudența politică. Literatura mahayanică ilustrează „excelența" *prajñā-pāramitā* prin exemplul marelui ministru Govinda, care a împărțit continentul meridional în șapte regate pentru a împiedica un război de succesiune. Deci *prajñā* a căpătat numai treptat înțelesul de chibzuință proprie ființelor excepționale, de înțelepciune al cărei obiect este vacuitatea, dar și ansamblul de *upāya*, expediente ce duc la mântuire, care, pe planul realității fenomenale, le vor permite ființelor să se înscrie și să progreseze pe Cale.

Evoluția *prajñā* nu s-a oprit aici. Asistăm apoi la un proces de personificare a înțelepciunii care o apropie straniu de *sophia gnostica*: ca ipostază feminină, ea devine „mama" tuturor *buddha* și a tuturor *bodhisattva*, iar apoi, în curentele tantrismului, de-a dreptul o zeiță, care joacă un rol important în simbolistica sexuală. Această exaltare a înțelepciunii pune bine în valoare caracterul gnostic al religiei budiste. Un asemenea caracter nu lipsește desigur nici din doctrinele vechi, în care punctul de vedere corect asupra realității, descoperirea unghiului din care aceasta va căpăta, la toate nivelurile, sensul său întreg sunt practic sinonime cu Trezirea. Tratatele chineze vor repeta până la refuz că înțelepciunea își iluminează obiectul și că cele trei mărci ale Trezirii sunt *prajñā*, eliberarea și *nirvāṇa*.

Să remarcăm de asemenea gradul până la care gnoza, înțelepciunea eliberatoare, este concepută în budism ca vedere. Cele două idei sunt de altminteri reunite într-un termen ușor enigmatic din *Sūtra Florii de Lotus* (vezi mai jos), „știința și vederea de Buddha", care este dimensiunea cognitivă proprie celor Treziți.

Sūtra Ornamentației Florale. Textul cunoscut sub acest titlu este cel mai important dintr-un grup de scripturi în care se găsește expusă într-o manieră izbitoare cosmologia Marelui Vehicul, intim legată de acțiunea mântuitoare a tuturor *buddha* și a tuturor *bodhisattva.*

Învățăturile nu mai sunt rostite de gura lui Buddha istoric Śākyamuni, cel care a propovăduit, desigur, toate *sūtrele* Micului Vehicul; ele sunt atribuite lui Buddha „cosmic" Vairocana, al cărui nume este tradus în chineză prin „Marele Soare" și este glosat ca „Iluminatorul Universal". *Dharma* nu mai este expusă doar la scară umană și istorică; ea ia drept scară ansamblul de universuri posibile, care sunt de fapt fațetele infinit multiple și perfect „intercomunicabile" ale unei aceeași realități. Această idee este exprimată printr-o imagine celebră, cea a năvodului lui Indra atârnat în palatul acestui zeu; pe fiecare dintre ochiurile sale este prinsă o perlă și fiecare perlă se reflectă în fiecare dintre celelalte, la infinit. În același fel, în ansamblul de ființe și de lumi, fiecare dintre acestea este reflexul unei alta, un reflex conținând totul, într-o prodigioasă ilustrare a unui vechi adagiu al ermetismului occidental, *en to pan.*

O altă imagine va cunoaște o mare popularitate în budismul din Extremul Orient, fiind răspândită prin *Sūtra Năvodului lui Brahma*. Această sūtră este fără îndoială un text apocrif chinez, dar este impregnată de gândirea din *Ornamentația Florală*. Ea descrie Universul ca o floare de lotus în inima căreia se găsește Buddha Vairocana; de aici ies petalele, iar din aceste petale ies alte petale, fiecare susținând un Buddha Śākyamuni și alte vlăstare ale acestui Buddha care propovăduiesc legea pentru o infinitate de ființe. Această lume infinită nu duce totuși neapărat la deznădejde, mai întâi pentru că nu este eterogenă și apoi pentru că este guvernată de compasiunea universală a tuturor *buddha* și *bodhisattva* care știu să conducă ființele pe calea Trezirii.

Itinerarul spiritului în căutarea mântuirii este ilustrat prin peregrinările unuia din personajele sūtrei, Sudhana, care se duce la zeci de *buddha* diferiți înainte de a găsi adevărul definitiv. Monismul sūtrei este formulat în maxime îndrăznețe care au fost adesea reluate și comentate și au servit ca bază dezvoltărilor radicale ulterioare. Să cităm aici una dintre cele mai productive: „Nu există nici o distincție între aceste trei lucruri: gândirea, *buddha* și ființele."

Sūtra Florii de Lotus. Fără îndoială anterioară sūtrei precedente, cel puțin în părțile sale cele mai vechi, *Sūtra Florii de Lotus* a fost considerată, în budismul extrem-oriental, ca fiind predicată mai târziu de către Buddha istoric Śākyamuni. Deși situația ei istorică și geografică pare a lua drept cadru universul familiar al canonului tradițional, ne dăm totuși repede seama că acest decor este adăugat pentru a fi mai ușor dat la o parte, pentru a exploda până la dimensiunile macrocosmice ale *Sūtrei Ornamentației Florale.* Caracterul polemic

al acestei sūtre este de netăgăduit: aici ni se arată cu abilitate, uneori în termeni destul de duri, că ideile cel mai profund înrădăcinate ale Micului Vehicul sunt simple stratageme („expediente care duc la mântuire“, *upāya*), menite numai să conducă spiritele obtuze.

Găsim astfel aici o fabulă remarcabil de apropiată de parabola evanghelică a Fiului risipitor, fabulă care ilustrează foarte viu raporturile dintre Micul și Marele Vehicul așa cum sunt ele concepute de atunci: vechiul ideal al *arhant*-ului[62], intrarea în *nirvāṇa*, este caricaturizat ca un simplu „salariu“ pentru o zi de lucru petrecută cu măturarea resturilor: ceea ce contează este a lua cunoștință de natura ta reală de fiu al lui Buddha; omul este moștenitorul legitim al tuturor bogățiilor spirituale ale tatălui său, iar între cei doi nu există nici o diferență de esență. Numai abrutizarea provocată de o viață trăită în mizerie și ignoranță a șters din spiritul fiului orice amintire a adevăratei sale naturi (regăsim aici o temă gnostică bine-cunoscută, vezi imnul perlei din *Actele lui Toma*). Practicile nu au deci alt scop decât de a aduce ființele la această egalitate de esență cu Buddha.

Idei asemănătoare sunt exprimate de-a lungul întregii *Sūtre a Florii de Lotus* cu ajutorul unor parabole care s-au răspândit în întreaga Asie: aceea a casei în flăcări, care arată că diferitele Vehicule nu sunt în realitate decât Vehiculul unic al lui Buddha, care le resoarbe și le depășește pe toate și în care ființele pot să se împlinească, oricare le-ar fi capacitățile; aceea a orașului magic, ilustrând ideea potrivit căreia toate scopurile pe care și le-au fixat adepții Micului Vehicul nu sunt decât amăgiri ce le vor permite să înainteze către un final de neînțeles în stadiul prezent al gândirii lor, la fel cum mirajul unei cetăți în mijlocul deșertului poate să le redea curajul călătorilor etc.

Dar sūtra merge și mai departe. Un fapt nemaiauzit este într-adevăr revelat în capitolul al șaisprezecelea: deși ființele din perioada noastră cosmică cred cu toată candoarea că Buddha Śākyamuni a practicat cu adevărat Calea și a ajuns la Trezire pentru prima oară în condițiile care sunt relatate în canonul tradițional, de fapt nu este absolut deloc așa. În realitate, Buddha este treaz din vremuri atât de vechi, încât depășesc înțelegerea umană; el își desfășoară neîncetata sa activitate de mântuire a ființelor de incalculabile vârste cosmice încoace, într-un număr infinit de universuri. În același fel, intrarea lui Buddha în *nirvāṇa*, în Extincția supremă, nu este decât o *monstratio*, un expedient care duce la mântuire, în forma unei icoane menite să încurajeze ființele; el este în realitate „nirvanat“ de o perioadă atât de lungă, încât am putea vorbi de eternitate, deși cuvintele „etern Trezit“ nu sunt încă pronunțate. Ele vor fi ulterior, în prelungirea logică a acestei gândiri.

62. Literal, „cel demn de ofrandă“, cel care, în *Theravāda*, atinge gradul cel mai înalt al împlinirii spirituale fără a fi *buddha* (în sanscrită *arhat*).

Asemenea idei sunt legate de unele dintre cele mai fructuoase concepții ale Marelui Vehicul; ele nu sunt expuse formal în *Sūtra Florii de Lotus*, dar fac parte din substratul ei profund.

Doctrina celor trei corpuri ale lui Buddha. Această „dogmă“ a triplului corp al lui Buddha ne permite să înțelegem cum pot oamenii să-l perceapă pe cel Trezit și să beneficieze de învățătura lui, când el se află etern în repaus într-o dimensiune care depășește înțelegerea, în „planul Legii“. „Dogma“ rezolvă astfel paradoxul, chiar neliniștea, care apăruse de mult în sânul comunității: dacă Buddha intrase, la capătul ultimei sale existențe, în Extincția supremă, *parinirvāṇa*, ce rost ar mai avea să i se dedice un cult, să ne rugăm lui, să ne raportăm la el?

Budismul vechi susținuse că *dharmakāya*, „corpul Legii“, sau mai degrabă „corpusul Legii“, adică o culegere a cuvintelor lui Buddha, le rămâne credincioșilor; mesajul său constituia astfel într-un fel o prezență permanentă după ce Extincția îl plasase pentru totdeauna dincolo de lume. Avea să se producă însă o îndrăzneață și fructuoasă transformare de sens: corpul legii nu a mai fost înțeles numai ca mesaj lăsat de Buddha, ci, înainte de toate, ca modalitatea sa de existență transcendentă, cea care este proprie planului Legii și deci dimensiunea primordială din care sunt derivate celelalte. Din acest „corp absolut“ *dharmakāya* emană un corp care rămâne încă dincolo de capacitățile de percepție ale ființelor umane; contemplarea sa este rezervată acelor cvasiBuddha care sunt „ființele Trezirii“, *bodhisattva*. Acest corp este numit „corp de bucurie“, *saṃbhogakāya*, termen tradus și prin „corp eteric“ sau „al comuniunii“, întrucât el este cel al dimensiunii comune tuturor *buddha* și tuturor *bodhisattva*. Urmează apoi cel de-al treilea și ultimul nivel de existență, cel al dimensiunii umane, *nirmāṇakāya*, sau „corpul magic“, „de metamorfoză“: în acest corp Buddha istoric Śākyamuni le-a arătat ființelor posibilitatea Trezirii și Extincției; el este prin excelență dimensiunea expedientelor care duc la mântuire și care nu servesc, la urma urmei, decât ca să arate calea către realități încă de neconceput la acest nivel.

Astfel s-ar putea spune fără a exagera prea mult că această idee a celor trei corpuri duce la un fel de răsturnare a valorilor budismului tradițional; punctul de plecare, evenimentul istoric fondator care a fost existența lui Buddha Śākyamuni, comparabil prin rolul jucat, dacă nu prin natura sa, cu Moise, Isus și Mahomed, nu mai este decât o peripeție marginală, un mic val la marginea oceanului realității care este *dharmakāya*. Perspectiva este literalmente inversată și ne putem imagina la ce înjosire a lui Buddha istoric ar fi putut duce această răsturnare – ceea ce s-a și petrecut efectiv în unele cazuri – dacă monismul inerent *mahāyānei* nu ar fi susținut cu fermitate identitatea de „substanță“ între dimensiunile cele mai sublime și cele mai ordinare ale corpului lui Buddha.

Acest monism stă de asemenea la baza conceptului de „embrion al Astfel-Venitului“, *tathāgata-garbha*. Această idee explică cum natura de *buddha* se găsește prezentă, chiar într-o manieră latentă, în ansamblul ființelor animate: ceea ce este adevărat pentru un buddha este adevărat și pentru celelalte ființe; practica budistă va consta deci în a face să reapară această natură trezită de o eternitate.

Unul din textele care expun „embrionul lui *tathāgata*“, *Sūtra Coborârii în Ceylon*, a fost studiat mai ales în China și în Japonia în școlile care se revendicau din zen (*chan* în chineză), ceea ce a stabilit o legătură directă între cele două tradiții, chiar dacă în zen noțiunea de „embrion al Astfel-Venitului“ va fi ocultată de cea a naturii de *buddha*, care constituie în orice caz baza acesteia.

În sfârșit, *Sūtra Florii de Lotus* conține un capitol denumit în mod obișnuit „Sūtra lui Avalokiteśvara“, care este recitată în întregul Extrem Orient ca text independent. Ea este un elogiu mișcător al acțiunii mântuitoare a lui *bodhisattva* Avalokiteśvara, „Cel care ia în considerație [strigătele de suferință din această lume]“, *Guanyin* în chineză, *Kannon* în japoneză. Avalokiteśvara e modelul prin excelență al acestui personaj central al *mahāyānei* care este „ființa Trezirii“, *bodhisattva*. Termenul îl desemna la origine pe cel ce era pe punctul să ajungă la Trezire, în această existență sau într-o proximă renaștere. În acest sens, singurul *bodhisattva* al vârstei noastre cosmice ar fi Maitreya, succesorul lui Śākyamuni, care, în cerul zeilor Tusita, își așteaptă ultima naștere.

Dar Marele Vehicul a făcut, și aici, să explodeze restricțiile spațiale și temporale: este *bodhisattva* acela care, de la începutul mersului său către Trezire, asociază prin legăminte solemne realizarea propriei Treziri cu mântuirea tuturor ființelor; până când acest scop nu va fi îndeplinit, el va refuza să pătrundă în sfera ultimă. El are ca atribut principal înțelepciunea (*prajñā*) sprijinită de compasiunea sa; instrumentul său este reprezentat de expedientele care duc la mântuire. *Sūtra lui Avalokiteśvara* exprimă ușurarea credinciosului care se știe astfel protejat față de vicisitudinile existenței: a-i invoca numele, a-l comemora îți permite să scapi de toate pericolele, de toate suferințele, iar aceasta prin puterea legământului său altruist. Suntem foarte departe de vechile concepții despre caracterul ineluctabil al „vântului actului“ (*karma*), potrivit cărora orice greșeală va cădea cu necesitate asupra celui responsabil de ea, fără ca însuși un *buddha* să poată să mai schimbe ceva.

Sūtra Pământului Pur. O nouă radicalizare a vederilor tradiționale își croiește drum în textele regrupate sub această denumire: activitatea mântuitoare a unui *bodhisattva* este întru câtva „scurtcircuitată“ în folosul unei legături directe cu un *buddha*, în ocurență *buddha* „longevitate infinită“ (Amitāyus), denumit și „Lumină infinită“ (Amitābha); acesta nu mai este un personaj istoric în felul lui Śākyamuni, ci un *buddha* cosmic, stăpân al unui teritoriu

situat la o distanță de neconceput, „la vest“ de Universul nostru, care a făcut legământ, atunci când era încă un *bodhisattva*, să-i primească acolo pe toți cei care i s-ar încredința cu gândul sau cuvântul.

O mare parte a acestor texte oferă o descriere detaliată a frumuseților acestui teritoriu pur, „fericit“. Această descriere, care ar putea părea plictisitoare, nu era poate la origine decât un ghid de vizualizare mentală destinat celor care meditează: este ceea ce sugerează, printre altele, cuvântul „contemplație“, pe care îl găsim în titlul celor mai vechi traduceri chineze ale acestui corpus. Odată renăscut pe Pământul pur, credinciosul scapă din ciclul nașterilor și morților; la sfârșitul acestei existențe fericite, el va trece direct în Extincție, în *nirvāṇa*, fără să trebuiască să acumuleze meritele și practicile unui *arhant* și fără să trebuiască să împingă la infinit acest termen pentru a salva ființele, ca toți *bodhisattva*.

În cadrul acestui curent de gândire, Extincția nu mai este scopul capital. Ceea ce contează, ceea ce face obiectul tuturor aspirațiilor, este renașterea la picioarele lui Buddha Amitābha. Într-o manieră diferită de *Sūtra Florii de Lotus* deci, dar cu rezultate la fel de eficiente, se asistă aici la încă o devalorizare a scopurilor ultime ale budismului vechi: modul de operare a *karmei* este răsturnat în folosul unei religiozități întemeiate în plus pe raporturile personale ale credinciosului cu figura unui mântuitor. Aceste trăsături nu vor face decât să se accentueze odată cu trecerea doctrinelor în China și în Japonia.

Învățătura lui Vimalakīrti. Deși nu a fost niciodată considerată, spre deosebire de aproape toate sūtrele evocate mai sus, o Scriptură centrală a uneia dintre sectele budismului, *Învățătura lui Vimalakīrti* trebuie totuși să fie inclusă în rândul textelor fondatoare ale Marelui Vehicul, prin influența profundă pe care a exercitat-o în Extremul-Orient, cu mult dincolo de cercurile budiste. „Nu există texte străine, înaintea timpurilor moderne, care să fi putut la fel ca acesta să influențeze, prin conținutul și prin forma sa, într-o asemenea măsură sensibilitatea chineză“[63], scria Paul Demiéville și, adăuga el, „sensibilitatea japoneză și coreeană“. Această sūtră însoțește istoria intelectuală japoneză de la origini până în zilele noastre, întrucât unul dintre comentarii i se atribuie prințului Shōtoku (mort în 622), în timp ce marele scriitor din secolul XX Mushanokoji Saneatsu, deși creștin și tolstoian, a ținut și el să-și publice reflecțiile pe care i le-a inspirat.

Această sūtră, unică prin vivacitatea și tonul său umoristic, pune în scenă un *bodhisattva* care se manifestă în figura unui negustor laic bogat cu numele de *Vimalakīrti*. În dialogurile sale cu principalii discipoli ai lui Śākyamuni,

---

63. P. Demiéville, apendice la traducere, în *L'Enseignement de Vimalakīrti*, trad. de E. Lamotte, Louvain, Peters, 1962.

Vimalakīrti dovedește o înțelegere a *dharmei* cu mult mai profundă decât cea a pioșilor săi interlocutori. Suita de paradoxuri care constituie portretul „bancherului bancherilor“ va servi drept model, mai mult sau mai puțin corect înțeles, pentru generații întregi de literați, care vor găsi justificate aici practica afacerilor și frecventarea caselor de toleranță și cabaretelor. Sūtra transcende deci stricta moralitate tradițională, relativizând însă și statutul monastic, singurul care asigura înainte accesul la mântuire, din moment ce un laic arată că le este superior marilor sfinți din timpurile vechi. Astfel se pun aici bazele unei vieți religioase integrale, dar laice. Lecția nu va fi uitată.

Sūtra conține și o învățătură despre non-dualitatea absolută. Această idee se va afla la originea ecuațiilor radicale care aveau să se ivească pe pământ chinez: pasiunile nu sunt altceva decât Trezirea, ciclul de renașteri și morți nu este altul decât *nirvāṇa*. Mai găsim aici, la fel ca în *Sūtra Florii de Lotus*, un episod care atenuează sensibil ponderea misoginismului de care budismul nu scapă, la fel ca și alte religii: pentru o scurtă perioadă venerabilul Śāriputra se trezește transformat în femeie de către o zeiță, care îi demonstrează astfel că „*dharmele* nu sunt nici masculine, nici feminine“.

Tantrismul

Cea din urmă mare etapă în evoluția budismului indian, care i-a imprimat nuanțele ultime înainte de dispariția sa din țara în care s-a născut, a fost adesea numită „Vehiculul de diamant“ (*vajrayāna*, „diamant“ sau „trăsnet“, ca simbol al lipsei de alterare și al absolutului), doctrina tantrelor.

Se vorbește adesea, în Occident, ca și în Orient, despre *vajrayāna* ca despre un al treilea vehicul, diferit de *mahāyāna*. Deși această clasificare este destul de răspândită în Tibet, ea este cu mult mai puțin utilizată în lumea sino-japoneză, chiar și în sectele ezoterice; în Tibet până și curentul dominant al școlii dGe-lugs-pa face din *vajrayāna* o modalitate a Marelui Vehicul[64], divizând *mahāyāna* în două ramuri, cea a *pāramitelor* (și deci, în principal, a *prajñā-pāramitei*, „Desăvârșirea înțelepciunii“) și cea a *mantrelor*, sau formulele-suport pentru meditație (de unde și termenul de *mantrayāna* ca sinonim pentru *vajrayāna*), care sunt una dintre mărcile tantrismului.

Cuvântul *tantra*, care înseamnă „urzeală a unei țesături“, are sensurile derivate de „filiație“ (doctrină) și de „carte“: el face, în această ultimă accepție, concurență vechiului cuvânt *Sūtra* (care însemna inițial „fir“), desemnând o

64. *Cf.* „La Présentation générale de la section des tantra“ în F.D. Lessing, A. Wayman (ed.), *Mkhas grub rj's Fundamentals of the Buddhist Tantras* (secolul al XV-lea), Haga–Paris, Mouton, 1968, p. 21.

revelație de ordin mai înalt decât cea transmisă prin intermediul tradițional al sūtrelor, fie acestea chiar cele ale *mahāyānei*.

Schimbarea de termen pentru a sugera noua transmitere s-a petrecut pentru că însuși modul în care se face aceasta este diferit de cele două etape anterioare: Micul Vehicul cerea intrarea în comunitatea monastică pentru a atinge desăvârșirea; Marele Vehicul, prin credința în *bodhisattva*, dăduse o dimensiune nouă religiozității laice; Vehiculul de diamant consideră că orice învățătură eficace trebuie să treacă prin relația imediată de la maestru la discipol: nici o doctrină nu poate fi transmisă dacă nu este făcută să fie vie prin inițierea conferită de maestru; cartea însăși, *tantra*, nu va putea fi citită cu folos decât dacă maestrul îl inițiază ritual pe discipol în înțelesurile ei.

Omagiul pe care îl aduc solemn Scripturile canonice tuturor *buddha* și *bodhisattva* încă din primele rânduri se îmbogățește deci în textele tantrice cu un al treilea destinatar, uneori singurul: gurul. Acesta din urmă este de acum încolo pivotul doctrinei. În raporturile cu elevii săi, el va duce la ultimele sale consecințe vechiul precept: învățătura lui Buddha este adaptată facultăților ființelor care o primesc. Întâlnirea dintre acești doi poli ai transmisiei este tot atât de importantă cum era altădată întâlnirea credinciosului cu acel *buddha* sau *bodhisattva* care făcea să se ivească în el aspirația către Trezire. Hagiografiei îi va plăcea să relateze convergența creatoare, începând adesea printr-o ciocnire, a celor două personalități. Dincolo de tantrism, aceste raporturi singulare vor continua în zen (care nu constituie însă singurul punct de întâlnire al celor două tradiții).

La o privire din exterior, practica tantrică apare ca un amestec inextricabil de ritualuri absconse care i-au derutat în numeroase rânduri chiar și pe budiști, atunci când acestea au fost transmise în afara mediului indian. Acolo, ele constituiau adesea un fond comun mediilor budiste și hinduiste.[65] Ne vom mulțumi să evocăm aici patru aspecte fundamentale ce se vor regăsi în majoritatea curentelor ezoterice.

Mantra. Acest termen, care ar putea fi tradus literal prin „mentalizatori“ și pe care chinezii l-au echivalat prin „cuvinte adevărate“ sau „reale“, desemnează succesiuni de sunete, uneori simple silabe, care pot să fie sau nu înzestrate cu un sens firesc, având însă în general aparența limbii sanscrite. O mantră trebuie conferită discipolului de către maestru ca o inițiere; de atunci încolo ea va deveni pentru deținătorul ei un obiect de meditație a cărui încorporare îi va asigura protecția, dobândirea unor puteri aparte și atingerea unor stări mistice. Trebuie să distingem *mantra* de *dhāraṇi* (literal „purtătoarele“), formule protectoare de

65. Astfel, ceremonia *homa*, practicată în Japonia, provine din religia vedică.

regulă mai lungi și cu o utilizare mai generală: ele pot fi într-adevăr folosite fără inițiere și sunt mult răspândite în afara mediilor tantriste; cea mai cunoscută în Extremul Orient este cu siguranță cea din capitolul al XXVI-lea din *Sūtra Florii de Lotus*.

Mudrā. Având literal sensul de „sigilii", *mudrā* sunt poziții codificate ale degetelor, uneori ținând un obiect, despre care se presupune că sigilează și garantează corporal ceea ce *mantra* operează prin eficacitatea sa; ele sunt deci atribuite de guru în același timp cu formula. Există un vast repertoriu al acestor gesturi, a căror înrudire cu gestica dansului indian a fost adesea subliniată. Ele au fost de asemenea înțelese ca reprezentând fiecare o divinitate figurată în *maṇḍala*, iar executarea lor a fost concepută ca un mijloc de intrare în comuniune cu acești *buddha* și divinități, chiar și în starea plină de necurățenii a existenței umane. Pe modelul mantrelor, se consideră că și mudrele posedau în sine o eficacitate magică: ele joacă din această pricină un rol însemnat în credințele populare din India și Japonia.

Mudrā (de gen feminin în sanscrită) are în plus și sensul de partener feminin al adeptului în practicile sexuale tantrice care s-au dezvoltat în India și Tibet (vezi mai jos). Acest dublu sens poate da naștere unor greșeli în interpretarea anumitor texte și în punerea lor în practică.

Maṇḍala. Mantrele, la fel ca și mudrele, permit intrarea în mandala, aceasta din urmă fiind poate simbolul însuși al tantrismului în lumea sino-japoneză. Termenul înseamnă la origine „disc solar sau lunar, cerc, teritoriu" și desemnează apoi o elaborată reprezentare grafică, sau în trei dimensiuni, a cosmosului, conceput ca o adunare de divinități în jurul lui Buddha primordial sau ca o geografie mistică având drept centru muntele Sumeru (mai ales în Tibet); anumite *maṇḍala* pot fi compuse numai din mantrele monosilabice (*bīja*) proprii fiecărui *buddha* și fiecărei divinități.

Inițierea îi permite practicantului să stabilească o relație privilegiată cu unul din personajele reprezentate pe *maṇḍala*. Și aici, această comuniune îi permite ființei care există încă pe planul pasiunilor să ajungă la nivelul lumii Trezirii. *Maṇḍala* ar putea fi înțeleasă ca o concretizare a ideii de interpenetrare a diferitelor planuri de existență, de *coincidentia oppositorum*, al cărei principiu era enunțat, așa cum am văzut, de cele mai mari sūtre mahayanice. Meditația permite ca *maṇḍala* să fie recreată în spirit, să fie făcută să apară și să dispară într-un proces demiurgic care îl ridică pe adept la rangul unui Trezit.

„Realizările" psiho-corporale. Tantrismul constituie și o reabilitare a trupului în practica budistă: ceea ce meditația asupra *maṇḍala* îi permite spiritului, îi

permit compusului trup-spirit exercițiile fizice specifice ezoterismului. Nu se poate infirma faptul că Vehiculul de diamant nu a acordat un loc proeminent obținerii unor puteri extraordinare. Această căutare, cel mai adesea condamnată ca atare în budism, a pus în valoare practici diferite de cele ale altor curente. În meditație, ea duce la exerciții de „contemplare a impurului“, contemplare care ia drept obiect reprezentarea unui cadavru în descompunere, așa cum se petrece în Japonia, sau reducerea propriului trup la starea de schelet pentru a-l transmuta apoi într-un corp de aur nedegradabil, alături de tot Universul, așa cum se practică în Tibet și în Mongolia, poate sub influența șamanismului.

Practicile sexuale care s-au dezvoltat în tantrism au făcut obiectul unei atenții deosebite în Occident. Ele sunt paralele în curentele hinduiste și budiste și fac parte dintr-un ansamblu de practici antinomice rezervate în principiu adepților de înalt nivel. Înțelegerea textelor care transmit aceste practici nu este posibilă decât prin tălmăcirea unui maestru: se consideră că ele sunt scrise într-un „limbaj intențional“ (uneori tradus: „limbaj crepuscular“) care necesită decriptarea unui inițiat.[66]

Interpretarea diferă în funcție de școală, în special vocabularul sexual pune probleme delicate. Căci dacă, unii termeni în aparență filozofici pot fi luați în sens sexual, termenii sexuali, la rândul lor, pot ascunde concepte religioase superioare sau termeni liturgici: astfel termenul „gând despre Trezire“ poate desemna sămânța virilă, dar „femeia lascivă“ va fi înțelepciunea, iar „fecioara“, un vas utilizat în anumite inițieri.[67] S-a remarcat adesea că învățăturile tantrice extreme („tantrismul mâinii stângi“), răspândite în India și în Tibet, nu s-au transmis în China decât cu prețul unei cenzuri considerabile exercitate de către literați. Noi vlăstare ale acestor învățături vor apărea însă în Japonia, în unele mișcări clandestine influențate printre altele de practicile daoiste.

Afirmând ca principiu fundamental al operării sale conceptul de coemergență (*sahaja*) a fenomenalului și a realului, a integrării trăite a planurilor opuse, fără abolirea persoanei, ci mai degrabă printr-o transfigurare a acesteia în sânul lui Buddha primordial, tantrismul a reintrodus în budism veritabila dimensiune panteistă, chiar monoteistă. Această idee, care a fost dezvoltată de marele budolog japonez Nagao Gajin, este desigur ușor provocatoare, însă cel puțin ea arată cât de mult s-a îndepărtat *vajrayāna* de budismul ateu al începuturilor.

---

66. O culegere de asemenea texte poate fi găsită în Per Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, Bangkok, White Orchid Press, 1986.

67. *Cf.* Alex Wayman, *The Buddhist Tantras – Light on Indo-Tibetan Esotericism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 62.

MAHĀYĀNA- ÎN AFARA INDIEI

Istoria difuzării budismului Marelui Vehicul în Asia orientală este extrem de complexă. Acest lung proces a început în China odată cu primul secol al erei creștine și este indisociabil, la început, de propagarea Micului Vehicul, în timp ce Tibetul s-a convertit încetul cu încetul, sub influența directă a tantrismului, începând de-abia cu secolul al VII-lea. Aceste două țări sunt polii de răspândire a budismului în Extremul Orient și în Asia superioară (micile regate din Turkestanul actual, care a avut o mare importanță istorică, și-au văzut rolul dispărând cu totul odată cu înaintarea islamului).

Din China, budismul a trecut în regiunile sinizate ca o componentă a civilizației chineze, mai degrabă decât ca o religie independentă. Din Tibet, el a fost transmis în ținuturile mongole, a căror cultură spirituală a și întemeiat-o, înainte de a fi adoptat mai târziu de manciurieni. Cu toate acestea, situația celor două culturi este cu greu comparabilă: când China a primit budismul, ea avea deja în spate o istorie de două ori milenară și o tradiție religioasă și filozofică de o bogăție ce nu-și găsește pereche decât în India și Grecia, iar noua religie a primit din China poate tot atât de mult cât a dat. Despre Tibet se poate spune că într-un fel s-a născut odată cu budismul; în epoca modernă nu dăinuia acolo, în orice caz, nici o instituție politică sau religioasă care să nu fi fost într-o oarecare măsură inspirată de budism.

Sinizându-se, religia indiană a cunoscut o schimbare de perspectivă care a atras după sine o relativizare a conceptelor sale fundamentale: ciclul nașterilor și morților, chiar dacă este în continuare acceptat, pierde mult din caracterul tragic; el nu mai este în aceeași măsură răul de care te eliberează practica, fapt care lasă cale liberă unor concepții mai imanente despre mântuire. Se știe de asemenea că unele valori întru totul chineze, precum pietatea filială, s-au grefat pe budism. Aceste schimbări de perspectivă antrenează profunde diferențe în viziunea despre lume pe care o dezvăluie budismul chinez.

Nu vom sublinia aici decât una singură. Este vorba de o metodă hermeneutică comună, ca principiu, învățaților budiști din India și China: dacă un text canonic pare a contrazice un altul sau un adevăr universal recunoscut în budism, precum absența Eului, impermanența sau vacuitatea, aceasta înseamnă că sensul acestui text trebuie reinterpretat (*neyārtha*), pentru a-l pune în armonie cu învățăturile al căror sens este sigur (*nītārtha*). Astfel, atunci când *Mahāparinirvāṇa-sūtra* pare a afirma în învățăturile sale existența unui Permanent, a unei Fericiri, a unui Eu și a unei Purități supreme, trebuie înțeles, potrivit exegeților tradiționaliști pentru care acești termeni sunt incompatibili cu doctrina strictă, că avem de-a face cu o învățătură adaptată unor discipoli încă foarte marcați de substanțialismul brahmanic, dar în nici un caz cu o doctrină definitivă.

Exegeza chineză recunoaște și ea această dublă categorie, folosind cu ușurință termenii de sens „circumstanțial“ (*quan*) și sens „real“ (*shi*). Or, chiar aceste învățături din *Mahāparinirvāṇa-sūtra* sunt considerate reale de către marele exeget Zhanran (secolul al VIII-lea), care, în al său *Scalpel de diamant*, se servește de această sūtră pentru a demonstra prezența reală a naturii de *buddha* până și în inanimatul vegetal și mineral; această interpretare este susținută de traducerea chineză a *Sūtrei Florii de Lotus*, într-un pasaj fără paralelă exactă în originalul sanscrit, care proslăvește „realitatea lucrurilor“ în dimensiunea lor absolută. Această teorie ar fi cu siguranță inacceptabilă în budismul indian și fără îndoială și în cel tibetan, însă ea a putut fi adoptată în largi straturi ale lumii sinizate; ceea ce era „sens de interpretat“ pentru indieni devine deci, dimpotrivă, „sens real“ pentru chinezi. Într-o oarecare măsură, aceste divergențe pot fi urmărite până la cele două mari tradiții filozofice ale *mahāyānei*, *madhyamaka* sau „calea de mijloc“ și *yogācāra* sau „practica yoga“. Aceasta din urmă, care a dominat în China, a influențat chiar și școlile care se revendicau din prima.[68] Pare deci oricum mai corect să vorbim de evoluții proprii gândirii chineze.

Pentru a pricepe ceea ce distinge budismul indian și cel chinez, este mai înțelept, în limita acestor pagini, să ne mărginim să evocăm două mari tradiții mahayanice extraindiene: acestea sunt încă vii, au și un viitor, fiind în același timp puternic înrădăcinate într-o tradiție neîntreruptă.

Budismul în Japonia

De la transmiterea sa din China, prin intermediul Coreei, către mijlocul secolului al VI-lea și până la valul, destul de scurt și de restrâns în fond, de represiuni inspirate de naționalism pe care a trebuit să îl suporte în jurul anilor 1870, la începutul modernizării țării, budismul japonez cunoaște o remarcabilă continuitate care nu se poate regăsi în țările sale de origine.

În China, într-adevăr, conflictele cu puterea imperială și cu cele două sisteme autohtone, confucianismul și daoismul, au provocat în patru rânduri, între secolele al V-lea și al X-lea, persecuții masive (cea de-a treia, de la mijlocul secolului al IX-lea, a avut consecințe durabile prin faptul că a tulburat faza „clasică“ Tang care modelase budismul japonez). Pe de altă parte, când dinastia Ming, o dinastie pur chineză, i-a urmat, în secolul al XIV-lea, dinastiei mongole (Yuan) care cucerise și dominase China din secolul al XIII-lea până în secolul al XIV-lea și pentru care budismul – „jamaismul“ de origine tibetană și nonchineză – era religia oficială, reacția naționalistă care s-a produs atunci, întemeiată pe repunerea în vigoare a confucianismului, a fost nefastă pentru

68. Mai ales școala Tiantai, căreia îi aparținea Zhanran și care îl includea pe Nāgārjuna, marele maestru al tradiției *madhyamaka*, în linia patriarhilor săi.

ansamblul budismului timp de mai multe secole. Tot astfel, în Coreea, care suferise dominația mongolă, întemeierea dinastiei Yi (1392–1910) a dus și la instaurarea confucianismului ca doctrină de stat, cu o severă represiune a budismului. Budismul nu a fost restaurat aici decât prin mijlocirea colonizării japoneze de la începutul acestui secol.

La fel ca în cazul creștinismului în timpul modernizării din epoca Meiji, dar într-o mai mică măsură, budismul a fost repede adoptat în Japonia, în ciuda opoziției câtorva familii tradiționaliste, întrucât se credea că nu poate fi disociat de superioritatea culturală chineză. Marea perioadă de introducere sistematică a școlilor și sectelor chineze coincide cu epoca „legațiilor în China", acele ambasade diplomatice și culturale pe care curtea japoneză le trimitea pe continent pentru a aduce de acolo tot ce era apreciat ca util progresului cultural. După moartea, în 622, a prințului Shōtoku, format ca budist de către călugării coreeni, datele importante ale acestei istorii se înscriu aproape în întregime în limitele dinastiei Tang (618–907).

Unul din punctele culminante ale budismului în Japonia este construcția marelui Buddha din templul Tōdai-ji de la Nara, în 751, chiar în templul unde s-a stabilit la puțină vreme după aceea călugărul Ganjin, venit din China pentru a-i hirotonisi pe monahii japonezi după regulile monastice. Un altul este călătoria din 804–805 a celor doi monahi, Saicho și Kukai, care au adus de pe continent unul doctrinele școlii Tiantai (Tendai), și celălalt, ezoterismul, două curente care au modelat în profunzime viața spirituală din secolele următoare. În secolul al X-lea, după întreruperea activității legațiilor provocată de dezordinile care au marcat sfârșitul dinastiei Tang, vedem apărând personalități japoneze care anunță faza dezvoltărilor interne; printre aceste personalități se numără și marele Genshin, care era versat în logică și în scolastica Tendai și care a pus în scrierile sale bazele mișcării pietiste a Pământului Pur.

Vedem astfel schițându-se o mișcare dublă, o perioadă de import de pe continent urmată de o perioadă de asimilare și de transformare. Acest principiu de alternanță se regăsește, cu unele variante, în timpul altor două mari epoci ale istoriei religioase japoneze: secolul al XIII-lea este perioada marilor mișcări novatoare și reformatoare, odată cu radicalizarea doctrinelor Pământului Pur (realizată de către Shinran) și absolutizarea credinței în *Sūtra Florii de Lotus* (proslăvită de către Nichiren); acest secol asistă de asemenea la importarea din China, datorată unor călugări japonezi, a doctrinelor zen, care vor da un nou impuls budismului japonez: Eisai a adus zenul denumit Rinzai, iar discipolul său, Dogen, zenul Soto. Ultimul mare val a fost provocat de răsturnarea dinastiei Ming și preluarea puterii de către manciurieni, în secolul al XVII-lea. Atunci monahii chinezi care fugeau din calea tulburărilor au adus în Japonia ultimele tendințe ale artei zen și practicile viitoarei școli Obaku, cea de-a treia ramură de zen.

Această alternanță a fazelor de import și de asimilare i-a permis budismului japonez să păstreze o anumită distanță față de originile sale chineze și să facă o triere a doctrinelor care radiau de pe continent. Fenomenul nu este propriu budismului; s-ar putea face aceeași remarcă despre literatură și filozofie, despre artă și științe. Cele două feluri de budism, cel chinez și cel japonez, sunt deci departe de a se suprapune exact, însă evoluția continuă pe care a cunoscut-o budismul japonez face din el un fel de „modelizare“ a budismului chinez. Să încercăm să-i distingem trăsăturile majore.

În primul rând, limba este comună în cele două țări: ca și coreenii și vietnamezii, și spre deosebire de tibetani, japonezii au adoptat limba chineză în religie, ca și în alte domenii: ei citesc deci aceleași texte, chiar dacă înțelegerea acestora poate să difere; inovațiile pot fi astfel transmise și apreciate imediat.

Apoi, japonezii au preluat cu fidelitate școlile chineze. Dar dacă acestea erau entități fluide, care au sfârșit de altminteri prin a fuziona de-a lungul timpului, japonezii au avut o tendință marcată de a fixa diferențele. Schimbările doctrinare erau marcate prin apariția unor noi vlăstare și, chiar dacă nu provocau apariția unei noi școli, ele duceau totuși la nașterea unei ramuri sau a unei subramuri distincte. Istoriografiei budiste japoneze i-a plăcut să enumere școlile și să prezinte diferențele doctrinare în expuneri sistematice care au avut ca rezultat și o rafinare a metodelor de critică istorică.

Marile școli. Printre școlile vechi și descendenții lor moderni, se pot distinge mai întâi marile tradiții scolastice: școala întemeiată pe *Sūtra Ornamentației Florale* (Kegon-shū), al cărei centru este la Tōdai-ji din Nara, și școala Mărcilor *dharmei* (Hossō-shū), care perpetuează învățătura *yogācāra* în Kōfuku-ji și Yakushi-ji din Nara. Chiar dacă aceste școli rămân prestigioase – și chiar dacă se constată foarte recent o creștere a interesului intelectual în ceea ce le privește, creștere marcată de mai multe succese de librărie –, ele sunt totuși din ce în ce mai închise în izolarea semeață care le-a caracterizat întotdeauna după îndepărtarea lor de la putere în secolul al IX-lea. Școala Tendai, care are ca centru Enryaku-ji, pe muntele Hiei, din apropiere de Kyoto, este încă în fruntea unei mari rețele de mânăstiri din țară, ceea ce îi permite să exercite o anumită influență, în „consiliul de familie“ sau la școală. Aceste doctrine se perpetuează totuși indirect prin enorma răspândire a sectelor mai recente, întemeiate pe învățătura lui Nichiren, el însuși format în Tendai. Mai ales după război, marile mișcări laice, precum Nichirenshōshu sau Risshō-kōsei-kai, au răspândit în largi straturi ale populației lectura *Sūtrei Florii de Lotus* și cel puțin liniile mari ale unei filozofii care coboară până la secolul al VI-lea chinez.

Ezoterismul (*mikkyō*), forma chineză a tantrismului așa cum s-a transmis în Japonia, a avut ca pol școala Shingon-shū întemeiată de Kūkai la începutul

secolului al IX-lea. Și în cazul ei, numeroasele mânăstiri din întreaga țară (având drept centru ilustrul templu de la Kōya-san) și prestigiul inspirat de ceremoniile specifice tantrismului permit acestei tradiții să dea dovadă de o mare vigoare. Nenumărate sunt aspectele vieții japoneze care au fost remodelate de concepțiile tantrice. Ideea transmiterii secrete a învățăturilor (*hiden*), mai ales, s-a impus atât în teatrul Nō sau în ceremonia ceaiului, cât și în artele marțiale. Practicarea unor *mantra* (și mai ales a unor *bija* monosilabice) s-a răspândit în majoritatea celorlalte secte, iar *mudrā* apar chiar și în foiletoanele televizate. *Maṇḍala* cunosc și ele o viață nouă, ca punere în model a realității sau a psihismului uman, asupra cărora se poate acționa prin practică simpatică. În mișcările religioase create la o dată foarte recentă vedem aceste antice atribute ale tantrismului reactivate într-o formă nouă, adesea foarte mult influențată de concepții ezoterice provenind direct din California. Nu li se poate însă nega popularitatea.

Mișcarea zen a avut o evoluție comparabilă. Ca practică rezervată unei elite intelectuale sau războinice, în vizibil regres din epoca Meiji până la al Doilea Război Mondial, zenul a cunoscut de atunci o înnoire extraordinară, care nu este străină de atenția pe care a trezit-o în Occident. El are în prezent mai mulți practicanți decât a avut vreodată, chiar dacă uneori în condiții discutabile. S-a vorbit mult de stagiile de meditație așezată (*zazen*) efectuate în mânăstiri, pe care marile firme comerciale le impun angajaților lor.

Se constată de asemenea de puțină vreme tendințe care nu s-au mai văzut niciodată: cele două curente pe care ne place să le prezentăm ca antagoniste, școala Rinzai, a cărei practică este bazată pe meditația asupra *kōan* – enigme care duc la iluminare –, și Soto – al cărei *zazen* este prezentat ca fiind unica practică (deși se știe că fondatorul ei, Dogen, a lăsat o culegere de *kōan*) –, au început o colaborare în domeniul cercetării care este foarte încurajatoare. Luând în considerație numărul de cămine care țin de mânăstirile afiliate zenului, școlile zen reunite ar constitui cel mai vast dintre curentele budiste din Japonia; există aici un paradox pentru o tradiție adesea prezentată ca elitistă.

Mișcările școlilor Pământului Pur, considerate populare prin excelență, și mai ales secta Jōdo-shinshū fondată de Shinran, au fost cele care, la sfârșitul secolului al XIX-lea, au înțeles cel mai repede necesitatea unei modernizări radicale, poate din pricina unei tradiții reformatoare care nu poate fi negată. De secole, ele aveau, alături de secta Nichiren, o bază foarte largă în comunitățile rurale și în mediile urbane burgheze. Ele au implantat în conștiințe atitudini care astăzi sunt acceptate de la sine în Japonia, deși în budism, luat în ansamblul său, aceste atitudini sunt în realitate cu totul particulare. Cea mai spectaculoasă este căsătoria monahilor (călugărițele sunt celibatare); ea se regăsește în toate curentele, chiar și în cele mai vechi școli, ceea ce permite să fii călugăr din tată

în fiu, iar templul să fie transmis ca patrimoniu. Numai un număr infim de credincioși intră în aceste ordine călugărești din exterior. Veritabila înnoire are loc în mișcările laice, cu toate că și acolo se observă o tendință clară de transmitere a autorității în cadrul familiei. Aceasta favorizează desigur multiplicarea sectelor, căci pentru a avea o filiație independentă trebuie întemeiată o nouă sectă.

Faptul că budismul nu a avut niciodată puterea politică în Japonia l-a pus poate la adăpost de persecuții. Acest lucru, precum și permanența șintoismului în domeniul religios, la fel ca cea a confucianismului în politică, au contribuit la a-i conferi budismului un loc mai discret, la prima vedere, decât în țările în care a fost religie de stat, fie în regatele Asiei de Sud-Est, fie în Tibet. Dar aparențele sunt înșelătoare; comparația dintre limbile chineză și japoneză arată de exemplu că aceasta din urmă a păstrat un număr de termeni și expresii de origine budistă cu mult mai mare decât chineza, în care există o graniță mai netă între ceea ce este budist și ceea ce nu este.

Tot astfel, sensibilitatea japoneză este atât de impregnată de conceptele budiste – impermanența, vacuitatea, nonexistența, *karma*, legea retribuției etc. –, încât ele nu se pot disocia mai mult decât creștinismul de mentalitatea europeană. În orice clipă, acest budism al adâncurilor poate reveni la suprafață într-o manieră neprevăzută: este lucrul la care asistăm în acest moment odată cu neașteptata vogă a artei budiste care se răspândește de câteva luni printre tinerii japonezi.

Budismul în Tibet

Era normal ca Tibetul, situat între India și China, să primească influența acestor două civilizații încă de la începutul istoriei sale. Tradiția vrea ca budismul să fi fost transmis sub o dublă egidă, conferită de soțiile, nepale și chineză, ale regelui Srong-btsan-sgam-po (secolul al VII-lea), fiecare dintre acestea instaurând în capitala regală cultul budist, așa cum era acesta practicat în patria ei. Această dublă transmitere nu a întârziat să ducă la o confruntare al cărei punct culminant a fost disputa organizată între un călugăr chinez și unul indian.[69] Primul apăra practicarea „treptată“ a budismului indian, în timp ce al doilea susținea teza „subitistă“ a *chan*-ului (zenului) chinez. Documentele sunt atât de contradictorii, încât nu se știe exact cine a avut câștig de cauză. Este însă sigur că, încetul cu încetul, tradiția indiană a învins-o pe cea chineză și că raporturile constante între monahii subcontinentului și discipolii lor tibetani au favorizat ocultarea budismului chinez.

---

69. Aceasta a avut loc în secolul al VIII-lea la mânăstirea bSam-yas, prima întemeiată în Tibet.

Dincolo de această indianizare profundă, se regăsesc uneori în Tibet învățături specifice și practici care pot fi urmărite până la originale chineze, fără a mai vorbi de numeroase texte care sunt traduceri din limba chineză. Este adevărat că raporturile politice frământate dintre cele două țări – la început în favoarea Tibetului (în secolele al VII-lea și al VIII-lea o parte considerabilă a Chinei se afla sub dominația Tibetului), dar odată cu dinastia mongolă aproape constant în detrimentul său, mai ales după dramatica ocupație chineză din 1951 – nu sunt deloc propice unui studiu obiectiv al acestor influențe. Acesta nu este însă un motiv pentru a le trece sub tăcere. Ni se pare chiar că ele nu fac decât să dea o și mai mare valoare experienței religioase unice a poporului tibetan.

Această *translatio* a budismului în Tibet este de asemenea o faptă de vitejie lingvistică excepțională. Pe când statele sinizate se mulțumiseră la început să adopte ca atare limba chineză scrisă și păstraseră apoi o parte importantă a vocabularului lor împrumutat din chineză, tibetanii, de la început, au hotărât să traducă sistematic în limba lor sūtrele indiene și să echivaleze prin termeni pur tibetani lexicul infinit de complex al filozofiei de expresie sanscrită. Este vorba practic de o creație *ex nihilo*. Începând cu secolul al IX-lea, o comisie de învățați tibetani și indieni a stabilit astfel o listă de echivalente care trebuiau utilizate sistematic în traduceri (această listă, revizuită de mai multe ori, a fost, începând cu secolul al XIX-lea, un prețios instrument de lucru al specialiștilor moderni în budism).

Punctul culminant al acestei activități a fost compilarea, încheiată în secolul al XIV-lea, a dublului corpus *bKa'-'gyur* și *bsTan-'gyur*: primul reunea sūtrele, iar cel de-al doilea, comentariile și tratatele savanților indieni, totul reprezentând mai mult de trei sute de volume xilografiate, larg difuzate în toate templele și mânăstirile din Tibet și din Mongolia. Dintr-o limbă care în aparență nu mai fusese fixată în scris, a cărei scriere de-abia fusese importată din India, generații de traducători[70] au făcut un subtil instrument, potrivit pentru cele mai înalte speculații logice și metafizice, care a devenit la rândul său limba nobilă a Asiei superioare până la marginile Siberiei.

Istoria budismului tibetan este însă departe de a fi atât de calmă ca în Japonia. La mai puțin de un secol și jumătate după recunoașterea budismului ca religie de stat, în 799, ultimul rege tibetan, gLang-dar-ma, a declanșat o violentă persecuție împotriva acestuia, în mare parte provocată de abuzurile bigote ale prea piosului său predecesor. Asasinarea prigonitorului de către un călugăr, în 842, a marcat atât sfârșitul monarhiei tibetane, cât și începutul

70. *Lo-tsā-ba.* Tibetul reprezintă fără îndoială cultura în care traducătorul se bucură de statutul intelectual cel mai reprezentativ.

unei lungi perioade intermediare. Budismul „primei transmiteri", despre care se spunea că datează din vremea călugărilor Śāntarakṣita și Padmasambhava, a fost apoi cuprins de haos, până când, în secolul al XI-lea, un alt monah indian, Atīśa, a venit să restabilească hirotonisirea regulată și o tradiție recunoscută de învățătură: această „a doua transmitere" nu a mai fost întreruptă până în secolul nostru.

Până la Dalai-Lama, în secolul al XVII-lea, nu a mai existat o putere politică centrală în Tibet. Dalai-Lama reprezenta el însuși o autoritate esențialmente spirituală, autoritatea temporală fiind cel mai adesea asigurată de o putere exterioară, începând cu mongolii, primii care i-au dat lui Dalai-Lama acest titlu în limba lor. Înainte, mânăstirea Sa-skya se prevalase de patronajul dinastiei mongole Yuan pentru a-și extinde autoritatea, mult contestată, asupra celei mai mari părți a țării. Aici își au originea raporturile conflictuale și ambigue întreținute de Tibet cu mongolii, cu China dinastiei Ming și cu manciurienii, toți socotindu-se îndreptățiți să-i acorde protecția lor politică în cadrul unui raport între patron laic și maestru spiritual; în schimb, maestrul spiritual beneficia în același timp de o delegare a puterii politice.

Spre deosebire de Japonia, cele trei doctrine, budismul, confucianismul și șintoismul, s-au aflat rar în conflict deschis. Budismul tibetan avea, prin religia Bon, un rival direct cu aceleași năzuințe universaliste. Religia Bon, care era adesea calificată altădată drept religie autohtonă, este în realitate, în forma pe care a luat-o în Evul Mediu, un sistem de credințe probabil originare în parte din Iran și din diverse regiuni ale Indiei, amestecate cu vechea religie tibetană, dar foarte puternic remodelate sub influența budismului.[71] Practicanții de Bon au și ei mânăstiri, iar învățăturile lor sunt strânse în corpusuri stabilite pe modelul canonului budist. Persecuțiile pe care au trebuit să le suporte sub monarhie și îndepărtarea lor de puterea temporală au făcut ca practicanții Bon să rămână mai ales în regiunile periferice ale lumii tibetane și să nu se considere legați prin aceleași îndatoriri de fidelitate ca și credincioșii budiști.

Budismul tibetan este și el divizat în numeroase școli și secte care pot fi clasificate în trei grupe: cele vechi (rNying-ma-pa), ale căror origini până la prima transmitere, cele noi (gSar-ma-pa), care se revendică din Atīśa, și, vlăstar al acestora din urmă, dGelus-pa, apărute în urma reformei lui Tsong-kha-pa (1357–1419).

Din această școală reformată provine linia de Dalai-Lama care, cu sprijinul diferitelor puteri, vor exercita în Tibet o suveranitate de un tip foarte special. Supremația temporală a acestei școli, cunoscută în Occident sub denumirea de „Bonetele galbene", nu trebuie să mascheze profunda comunitate de credință

---

71. Atât de mult, încât unii au vrut să vadă în ea rezultatul unui prim import al budismului înainte de transmiterea sa istorică.

care o unește cu celelalte secte. Budismul care s-a propagat din India în Tibet într-o epocă relativ târzie este foarte marcat de tantrism. Tsong-kha-pa nu a încercat să-l elimine prin reforma sa; el a dorit în mod esențial să-i aducă tantrismului caracterul regulat al disciplinei monastice și să facă din accesul la *tantra* o etapă superioară a studiului, care trebuie să fie pregătită cu multă grijă printr-o propedeutică întemeiată pe logică și pe dogmatică. Se știe că unul dintre cei mai venerați Dalai-Lama, „Al Cincilea cel Mare", în secolul al XVII-lea, studiase în profunzime tradițiile rnying-ma-pa; succesorul său, al cărui comportament scandalos a dus la asasinarea sa în 1706, a fost considerat, nu numai de popor, ci și de către călugării eminenți, un practicant al misterelor tantrice, pe potriva vechilor modele.

Dincolo de diferențele sectare, budismul tibetan prezintă un număr de trăsături originale care îl diferențiază de alte domenii ale Marelui Vehicul, chiar dacă apar, în mai mică măsură, și în acestea. Pe plan doctrinar, de exemplu, și poate din pricina unui anume substanțialism la care duce tantrismul, suntem frapați de importanța rolului luminii, întrucât o regăsim atât în Bon, cât și în învățăturile „Marii împliniri" (*rDzogs-chen*); acest aspect distinge net „Marea împlinire" de *chan* chinez, căruia îi datorează fără îndoială o parte a originilor sale. Există aici simultan o teorie și o mistică a luminii, care este uneori identificată cu spiritul eliberat, însă nici una dintre ele nu este atât de dezvoltată nici în India și nici în China.

Trebuie de asemenea menționată remarcabila vogă pe care au cunoscut-o în Tibet textele socotite ascunse în perioadele mai vechi („comorile", *gter-ma*) și redescoperite de către „revelatori" (*gter-ston*), care treceau drept sfinți sau șarlatani[72], în sectele Bon-po și rNying-ma-pa, dar care erau venerați de populație în ansamblul ei. În sfârșit, deși găsim forme învecinate și în China, și în Japonia, Tibetul este locul în care s-a dezvoltat mai ales, într-o manieră unică în Extremul Orient, genul de autobiografie spirituală care nu există deloc în India și care atrage din ce în ce mai mult publicul și cercetătorii.

Budismul a fost reintrodus la mongoli în secolul al XVII-lea esențialmente în forma dGe-lugs-pa: traducerea în limba mongolă a corpusurilor *bKa'-'gyur* și *bsTan-'gyur* a fost terminată în secolul următor. Această realizare, care a atras chiar atenția marelui istoric al științelor Sarton, a întemeiat noua limbă literară. Diferitele regiuni în care trăiau mongolii au fost împânzite de mânăstiri care au devenit centre de studiu, nu numai religioase, ci și medicale. Prin kalmuci, cei mai vestici dintre mongoli, budismul s-a propagat foarte departe către apus, până la malul Mării Caspice, care a marcat astfel limita înaintării lui Buddha către Apus înainte de epoca contemporană.

---

72. *Cf.* lucrărilor lui Michel Arris, printre care *Hidden Treasures and Secret Lives*, Simla-Delhi, Indian Institute of Advanced Studies, 1988.

Perspective

Dacă sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial anunța pentru budismul japonez o eră de libertate nouă, nu același lucru era adevărat și pentru continent. Budismul mongol, plasat în orbita sovietică, fusese deja nimicit în anii '20, la capătul unor masacre de o violență nemaiîntâlnită și despre care s-a aflat foarte puțin în Occident (de câteva luni se anunță regulat descoperirea unor gropi comune conținând fiecare corpurile a mii de călugări executați). Budismul în Tibet și în China a fost victima politicii de represiune care a urmat preluării puterii de către comuniști, iar persecuțiile au atins grade paroxistice în timpul Revoluției Culturale, în vreme ce regimul din Coreea de Nord proclama reușita acțiunii sale de eradicare completă a religiei. La începutul anilor '70, numeroși erau cei care credeau că istoria budismului în cea mai mare parte a continentului era încheiată.

Desfășurarea ulterioară a evenimentelor a arătat că lucrurile nu stăteau așa. Odată cu revirimentul liberal al anilor '80, China a făcut mari eforturi pentru a repara într-o oarecare măsură erorile și crimele săvârșite în Tibet, restaurând o bună parte din mânăstirile devastate de Revoluția Culturală. Ea este însă departe de a fi restabilit încrederea, iar ceea ce a făcut rămâne fără îndoială ireparabil. Este interesant însă de văzut cum China încearcă acum să reia cu budismul tibetan legăturile tradiționale capelan–donator care funcționaseră atât de bine altădată.[73] Călugării se întorc cu sutele la mânăstiri, care răsună acum de ecourile disputelor tradiționale cu privire la dogmă, și primesc un salariu oficial; se publică numeroase opere budiste, printre care și operele lui Tsong-kha-pa. Totuși problema relațiilor cu Dalai-Lama, pe care brutalitatea politicii chineze l-a transformat în șef incontestabil al poporului tibetan, este departe de a fi rezolvată.

Prăbușirea regimului sovietic deschide noi perspective budismului mongol, despre care se credea că a dispărut pentru totdeauna. La buriați, de exemplu, dintre cele patruzeci și șapte de mânăstiri care fuseseră distruse între 1027 și 1928, s-au reconstruit douăsprezece, între 1990 și 1992, iar Dalai-Lama a venit să asiste la jubileul organizat în 1992 la Ulan-Ude.[74] Budismul este de asemenea în plină renaștere în Mongolia exterioară. Așa cum am văzut, tradiția religioasă tibetano-mongolă întreține cu politica legături mai strânse decât în Japonia, și este un lucru sigur că revirimentul budismului va avea consecințe politice care vor implica și China. Se vorbește în prezent de a-l reinstaura la mânăstirea Gandan din Ulan-Bator pe Lama reîncarnat, care a fost timp de secole șeful

73. Vezi articolul lui K. Buffetrille citat în bibliografie.

74. *Cf.* N.L. Zhukovskaya, „Buddhism and Buryat Cultural Ressurection“, *Central Asian Survey*, 11, 2 iunie 1992.

bisericii mongole și a cărui autoritate o depășea pentru poporul său pe cea a lui Dalai-Lama.

În China asistăm la crearea de institute de studii budiste unde sunt formați călugări, iar practicile populare precum pelerinajele s-au reluat într-o manieră impresionantă; ele sunt de altminteri inspirate adesea de aceeași căutare a profiturilor lumești sau a puterilor magice pe care o regăsim de-a lungul întregii istorii. Se publică din ce în ce mai multe cărți de erudiție și de vulgarizare, fără a mai pomeni tratatele de artă și de arheologie în care religiei indiene i se redă locul său corect în dezvoltarea artei chineze. Numărul sporit de contacte dintre călugării chinezi și japonezi prevestește de asemenea o propagare a *dharmei* în sens invers, așa cum se produsese deja în deceniile de la începutul acestui secol. Este totuși încă prea devreme pentru a estima primele rezultate ale acestui fenomen.

BIBLIOGRAFIE

ADIKARAM, E.W., *Early History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1953.
ARRIS, M., *Hidden Treasures and Secret Lives*, Simla-Delhi, Indian Institute of Advanced Study, 1988.
ARONSON, H.B., *Love and sympathy of Theravāda Buddhism*, Delhi, 1980.
BAREAU, A., *Le Bouddhisme indien*, vol. III din *Religions de L'Inde*, Paris, Payot, 1966.
—, „La position du bouddhisme ancien devant la thèse de l'origine de l'univers et de la Création du monde par Dieu", în *Studia Missionalia*, Roma, 1969, vol. XVII, pp. 75–85.
BAREAU, A., GOMBRICH, R., *The World of Buddhism*, London, 1984.
—, *Buddhismus: Staat Gesellschaft in den Ländern des Theravāda Buddhismus*, Frankfurt și Berlin, 1966, vol. I.
BHARATI, A., *The Tantric Tradition*, New York, Anchor Books, 1970.
BLONDEAU, M.-A., „Les religions du Tibet", în *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, coll. „*Bibliothèque de la Pléiade*", vol. III, 1976.
BOYD, J.W., *Satan and Mara: Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leiden, 1975.
BUFFETRILLE, K., „Questions soulevées par la restauration de bSam yas", în *Tibetan Studies – Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Narita, Naritasan Shinshoji, vol. 2, 1992, pp. 377–386.
BUGAULT, G., *La Notion de „prajñā" ou de sapience selon les perspectives du „mahāyāna"*, Paris, E. de Boccard, 1968.
—, „Anthropologie bouddhiste face à la philosophie moderne et à la neurophysiologie contemporaine", în *Revue de l'Histoire des Religions*, 1986, CCIII/4, pp. 381–393.
BUNNANG, J., *Buddhist Monk, Buddhist Lamayan*, Cambridge, 1964.
DHANI, N., *A History of Buddhism in Siam*, Bangkok, 1965.
EVERS, H.D., *Monks, Priests and Peasants*, Leiden, 1972.
FRANK, B., *Le Panthéon bouddhique au Japon. Collections d'Émile Guimet*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1991.
GLASENAPP, H. von, *Buddhism: A Non-Theistic Religion*, London, 1966.
GOMBRICH, R.F., „How the Mahāyāna began", *The Buddhist Forum*, London, SOAS, U. of London, vol. 1, 1990, pp. 21–30.
—, *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford, 1971.
—, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London, 1988.

GUENTHER, H. von, *The Royal Song of Saraha – A Study in the History of Buddhist Thought*, Seattle–London, University of Washington Press, 1969.
GYATSO, J.B., „Autobiography in Tibetan religious literature“, *Tibetan Studies*, Narita, Naritasan Shinshoji, vol. 2, 1992, pp. 465–178.
HOFFMANN, H., *Tibet – A Handbook*, Bloomington, Indiana University Publications.
HORNER, I.B., *The Early Buddhist Theory of Man Perfected*, London, 1930.
—, „Le concept de liberté dans le Canon pali“, în *Présence du Bouddhisme* (ed. R. de Berval), Paris, Gallimard, 1987, pp. 135–149.
KVAERNE, P., *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, Bangkok, White Orchid Press, 1986.
LAMOTTE, E., *L'Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain, 1962.
—, „Asoka et les missionnaires bouddhiques“, în *Studia Missionalia*, Roma, 1962, vol. XII, pp. 35–49.
LESSING, F.D., WAYMAN, A., *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, Haga–Paris, Mouton, 1968.
LEYS, S., „Une excursion en Haute Platitude“, *L'humeur, l'honneur, l'horreur*, Paris, Robert Laffont, 1991.
LUBAC, H. de, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952.
MASSEIN, P., „Missions bouddhiques“, în *Dictionnaire des Religions*, PUF, 1984, Paris, pp. 1119–1120.
MASSON, J., *Le Bouddhisme, chemin de libération*, Paris, 1975, reed. 1992.
MIGOT, A., *Les Khmers. Des origines au Cambodge d'aujourd'hui*, Paris, 1960.
NAGAO, G., *Moko rama-byo ki. Les monastères lamaistes de Mongolie*, reed., Tokio, 1992.
NAKAMURA, H., *Indian Buddhism – A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.
NANATILOKA, M., *La Parole du Bouddha: schéma du système éthico-philosophique du bouddhisme suivant les citations du Canon pali*, Paris, 1978.
OLDENBERG, H., *Le Bouddha: sa vie, sa doctrine et sa communauté* (trad. fr. de A. Foucher), Paris, 1934.
POZDNEYEV, A.M., *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in Late 19th-Century Mongolia*, Bloomington, Indiana, The Mongolia Society, 1978.
RAHULA, W., *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Paris, 1961.
ROBERT, J.-N., „Le bouddhisme japonais“, Encyclopaedia universalis, ediția a doua.
RUEGG, D.S., *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*, London, University of London, 1989.
SADDHATISSA, H., *Buddhist Ethics*, London, 1970.
SMITH, D.E., *Religion and Politics in Burma*, Princeton, 1965.
SNELLGROVE, D., *Indo-Tibetan Buddhism – Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, London, Serindia Publications, 1987.
SPIRO, M.E., *Burmese Supernaturalism*, New-Jersey, 1967.
SUZUKI, D.T., *Studies in the Lankavatra Sutra*, London, Routledge & Kegan Paul, 1930.
TAMBIAH, S.J., *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge, 1974.
TUCCI, G., *The Theory and Practice of the Mandala*, London, Rider & Company, 1969.
—, *Les Religions du Tibet*, Paris, Payot, 1973.

WAYMAN, A., *The Buddhist Tantras – Light on Indo-Tibetan Esotericism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973.

WIJAYARATNA, M., *Le Renoncement au monde dans le monachisme bouddhique Theravāda et dans le monachisme chrétien du désert (IVe siècle)*, teză, Université de Paris-IV, 1980, inedită.

—, *Le Moine bouddhiste selon les textes du Theravāda*, Paris, 1983.

—, *Le Culte des dieux chez les bouddhistes singhalais*, Paris, 1987.

—, *Les Moniales bouddhistes: naissance et developpement du monachisme féminin*, Paris, 1991.

ZHUKOVSKAYA, N.L., „Buddhism and Buryat cultural ressurection", *Central Asian Survey*, 11, 2 iunie 1992.

DAOISMUL

de Kristofer Schipper

Din mai multe motive, daoismul este o religie a misterelor. Iată o credință populară, dar care posedă o lungă și importantă tradiție scrisă și savantă. Textele sale cunosc o foarte largă răspândire, dar ea păstrează o dimensiune inițiatică, datorită transmiterii orale. Răspândit pretutindeni în China, daoismul rămâne dificil de cunoscut. Pentru nechinezi, această dificultate este sporită de inaccesibilitatea, astăzi, ca și în trecut, a Chinei profunde, și poate și mai mult de faptul că nouă, oameni ai „religiei Cărții" (și nu „a cărților", precum daoiștii), nu ne este ușor să înțelegem ceea ce se conformează atât de puțin ideilor noastre despre ceea ce înseamnă o religie.

Cultul sfinților, serviciul divin și pelerinajele sale sunt cu totul comparabile celor din Occident; Dao și aspectele sale sunt în schimb concepte care nu au echivalent în teologiile noastre. Mistica daoismului nu este atât de îndepărtată de cea pe care o cunoaștem – mai puțin în privința viziunii sale asupra corpului uman și nemuririi omului. Dar cum se îmbină această înaltă spiritualitate cu practica artelor marțiale (ca să nu mai vorbim de exercițiile sexuale) și cu structurile liturgice ale comunităților țărănești? În fine, cum niște concepte atât de abstracte precum Dao, *yin* și *yang* sau cele Cinci Forțe au putut furniza un sistem de gândire îndeajuns de mobilizator pentru a fonda o religie multimilenară?

Să notăm, de asemenea, că factura impersonală a acestor puteri care, pentru daoism, guvernează Universul nu exclude nici binecuvântarea, nici mila, nici credința. Faptul că practicile fiziologice îi antrenează cu ușurință pe adepții către o glorificare abuzivă a puterii omenești este un pericol pe care daoismul îl recunoaște și știe să-l administreze: adepții artelor marțiale și ai meditației extatice sunt, de regulă, oameni simpli care nu dau înapoi nici în fața răspunderii individuale, nici în fața martiriului, așa cum a arătat-o istoria recentă. Să notăm, în sfârșit, că neînțelegerea și necunoașterea daoismului în afara hotarelor Chinei au ușurat în mod deosebit sarcina celor care îl combat. Faptul că daoismul supraviețuiește astăzi în ciuda atâtor persecuții care s-au abătut asupra sa constituie poate unul dintre aspectele cele mai remarcabile.

Daoismul, care a trăit întotdeauna la periferia statului, când în legalitate, când în afara ei, își are rădăcinile în Antichitate (secolele al V-lea și al IV lea î.Hr.).

Nu cunoaștem prea bine instituțiile sale din acea epocă îndepărtată, dar îi percepem influența asupra tuturor școlilor filozofice, asupra medicinii, asupra politicii. El a permis elaborarea teoriilor politice care au pregătit unificarea, în anul 221 d.Hr., a regatelor națiunii chineze într-un stat imperial.

Daoismul formează un tot, atât din punctul de vedere al doctrinei, cât și al instituțiilor sale. Preocuparea sa esențială este căutarea „nemuririi". Căile către această stăpânire a timpului sunt multiple. Pentru mistic, unirea cu Dao se realizează prin practicarea de exerciții spirituale și fiziologice: meditație ataraxică ducând până la extaz, practici de tehnică respiratorie, gimnastică și dietetică, alchimie operatorie și spirituală, arta caligrafiei și a picturii.

În tradiția liturgică, riturile vizează reactualizarea timpului creației. Aceste mistere sunt celebrate în sânul comunităților locale cu ocazia unor evenimente excepționale: pentru sfințirea – după restaurările periodice – a templelor; în caz de calamitate naturală sau de epidemie; pentru riturile de reconciliere cu cei dispăruți – mai ales cu cei decedați prin moarte violentă sau prematură –, față de care comunitatea are o răspundere colectivă; pentru aniversarea marilor strămoși și a sfinților populari.

În popor, „Nemuritorii" sunt obiectul unui cult fervent. Aceștia sunt marile figuri legendare sau istorice ale daoismului, Bătrânul Maestru (Lao Zi), Stăpânul ceresc (Shang Di), spiritele munților sacri și un întreg sobor de sfinți populari, bărbați și femei, ale căror legende miraculoase alimentează dintotdeauna teatrul și romanele.

Istoria oficială ignoră, sau aproape ignoră, daoismul. Motivul este destul de simplu. După ce și-a păstrat o anumită influență la Curte în cursul primului secol al epocii imperiale, daoismul devine victima absolutismului împăratului Wu (domnește între anii 141 și 87) care instaurează confucianismul ca ideologie de stat. Atunci se produce o separare profundă ce va rămâne, cu unele variații, constantă în istoria Chinei: de o parte, statul și administrația, China oficială, care ține de tradiția „confucianistă" (foarte îndepărtată de învățăturile lui Confucius însuși), de cealaltă, China reală, comunitățile locale, care se exprimă în structurile liturgice ale unei religii neoficiale. Încă din acest moment, această religie este identificată definitiv sub numele de daoism. Cărturarii funcționari nu o recunosc însă defel. Tot ce se situează în afara legitimității de stat nu există sau n-ar trebui să existe.

Ruinarea treptată a marelui imperiu al dinastiei Han (206 î.Hr.–221) în secolul al II-lea d.Hr. scoate totuși la lumina zilei organizarea religioasă locală ascunsă până atunci sub hlamida oficială. Anumite regiuni, îndeosebi Sichuan, în vest, sunt înzestrate cu adevărate structuri autonome: comunitățile sunt administrate de bărbați și femei hirotonisiți în Biserica Stăpânului Ceresc, garanți ai libertății în interiorul teritoriului și parteneri egali ai șefilor comunităților vecine.

Beneficiind uneori, în mod foarte efemer, de favoarea imperială, daoismul a rămas la periferia administrației imperiale și adesea în opoziție cu ea. Șefii locali, bătrânii aflați în fruntea satelor (adesea chiar șefii triburilor minorităților nechineze) au găsit în inițierea și ritul daoist consacrarea care legitima puterea lor și organizarea socială a țării.

Daoismul a devenit astfel marea religie populară a Chinei. El este cel care furnizează populațiilor Chinei structurile liturgice (comunitățile, templele și asociațiile lor, ghildele și corporațiile, clerul, alianțele și pelerinajele, arta religioasă sub toate formele, legendele și preceptele morale), atât la sate, cât și în orașe. În multe privințe, el a întruchipat continuitatea culturii chineze grație remarcabilelor sale capacități de adaptare.

Care este situația daoismului în prezent? Daoismul rămâne omniprezent chiar și acolo unde templele și mânăstirile sunt, în foarte mare parte, distruse – așa cum e cazul astăzi pe continentul chinez. Recent a fost retipărit *Canonul daoist* din 1442, care numără 1 500 de lucrări. Daoismul rămâne mai ales păstrătorul unei morale care încurajează atât libertatea, cât și responsabilitatea individuală.

După cei treizeci de ani de persecuții, începând cu revoluția din 1949 și până la sfârșitul revoluției culturale, daoismul nu mai este, în mod oficial și mai ales în fața străinătății, interzis.

Dar sfârșitul represiunii active nu înseamnă câtuși de puțin că practicarea daoismului este de aici înainte liberă. Dintre cele două mari componente ale clerului modern, doar cea a congregațiilor monastice ale școlii Adevărului complet (*Quan zhen*) a fost reabilitată, maeștrilor laici ai școlii Stăpânului Ceresc, care trăiesc în sânul poporului și care formează marea majoritate a daoiștilor, fiindu-le în continuare interzis oficiul divin. Asociația națională a daoismului – organ semioficial sub controlul Partidului Comunist – exercită o cenzură vigilentă asupra rarelor activități religioase care au loc în văzul tuturor. În ansamblu, daoismul continuă să pătimească de pe urma unei persecuții implacabile, deși puțin vizibilă din afară. În China exterioară, situația este mai puțin dramatică, dar departe de a fi satisfăcătoare. În Taiwan, guvernul duce de aproape o jumătate de secol o politică activă împotriva religiei chineze. În Singapore templele au fost distruse și daoismul nu este recunoscut ca religie cu drepturi depline. Numai în Hong Kong există o oarecare libertate, dar într-o atmosferă dificilă și în general ostilă.

Paradoxul vrea așadar ca daoismul să fie în același timp una din cele mai mari religii ale lumii și cel mai puțin cunoscută. El este victima uneia din tarele lumii moderne: statisticile. Pentru rațiuni care țin de însăși istoria și natura societății chineze, nu este posibil, mai ales pentru China modernă, să se vorbească de o biserică daoistă. Credincioșii participă la cultul templelor locale, care sunt fundații laice, aparținând aceleiași federații, dar independente.

Comunitățile de cult fac apel, pentru actele liturgice solemne, la maeștrii daoiști, denumirea de „daoist“ (*dao shi*) fiind rezervată membrilor acestui cler secular sau monastic. Maeștrii sunt dintotdeauna puțin numeroși, deoarece daoismul nu reprezintă o sursă de venituri. Se estimează că la începutul acestui secol erau în jur de trei sute de mii în întreaga țară. Nimeni nu știe câți mai supraviețuiesc astăzi. Statisticile privitoare la numărul credincioșilor din diferitele regiuni ale Chinei recenzează astăzi douăzeci de mii de credincioși daoiști! Dar trebuie să înțelegem că acest număr îi reprezintă pe membrii foarte oficialei Asociații Naționale a Daoismului. Cu titlu de comparație, biserica unitară și patriotică a Chinei se poate prevala de cinci milioane de credincioși protestanți. Așadar daoismul nu contează și acest lucru permite interzicerea oricărei activități religioase în afara cadrului oficial al Asociației Naționale, ca ținând de „superstițiile feudale“.

Totul depinde, evident, de definiția pe care vrem s-o dăm daoismului. Nu trebuie oare să-i socotim daoiști pe toți cei ce cred în cultul sfinților, care, în mod obligatoriu, au recurs, din când în când, la serviciile unui maestru, ca și pe practicanții confirmați ai exercițiilor individuale (box, exerciții de tehnică respiratorie, meditație extatică), care, foarte adesea, se organizează în grupări neoficiale în jurul unui maestru? În acest caz ar trebui să admitem: cvasitotalitatea populației rurale și o bună parte din cea a orașelor este daoistă; adică aproape un sfert din omenire. Daoismul rămâne într-adevăr viu în serviciul divin și sărbătorile comunităților țărănești, în practica individuală a locuitorilor orașelor.

Situația foarte specială a daoismului în concertul religiilor lumii, astăzi, nu poate fi înțeleasă decât în perspectiva dezvoltării sale istorice. Trebuie deci să rezervăm un loc important trecutului. Vom vorbi aici despre principalele aspecte ale daoismului, arătând în același timp cum a evoluat de la epocile vechi până la lumea modernă. Abordarea lui Dao ne conduce la începuturi, în China antică; templele ne vor face să vizităm orașele și satele secolului XX. Dar cunoștințele noastre rămân fragmentare și deci supuse revizuirii. Marcel Granet scria în 1921: „Daoismul nu este cunoscut.“ Putem oare spune mai mult astăzi?

IDEILE DIRECTOARE

Abordarea lui Dao: cosmogonie și cosmologie

În locul adevărurilor revelate care constituie fundamentul atâtor sisteme religioase, daoismul nu propune nimic, dacă nu chiar un paradox: toți oamenii îl cunosc pe Dao (Calea) și totuși nimeni nu-l cunoaște. Acel lucru prin care totul există, așa cum se află, în mod spontan, va depăși întotdeauna înțelegerea omenească. „Dao“ nu este decât un nume:

Poate fi socotit mama Cerului și a pământului.
Eu nu îi știu numele, de aceea Dao îi spun [...]
Dao își urmează propria natură. (*Dao De Jing*, 25)*

Cale naturală a lucrurilor, proces spontan („astfel, prin sine însuși", *ziran*), Calea – procesul – care se manifestă prin transformările perpetue ale Universului este, prin definiție, de nedefinit. Ea nu poate fi percepută decât în aspectele sale, acestea fiind evident infinite. De aici formula care figurează la începutul lui *Dao De Jing*, textul fundamental al daoismului, elaborat în cursul secolelor al IV-lea și al III-ea î.Hr.:

Dao care poate fi rostit
nu este eternul Dao,
numele care poate fi numit
nu este eternul nume.
Fără nume,
este Obârșia Cerului și pământului,
nume având,
este mama celor zece mii de lucruri. (*Dao De Jing*, 1)

Abordarea lui Dao conduce la originea Universului, nu numai la creație (Mamă a celor zece mii de lucrători), ci și mai departe, la ceea ce a fost înainte, la o stare anterioară care ar fi precedat-o pe aceasta:

A existat ceva haotic, împlinit,
înainte de Cer și pe pământ născut.
Fără sunet, fără formă,
singur stă și nu se supune schimbării,
în cerc învârtindu-se, niciodată secat. (*Dao De Jing*, 25)

Dao De Jing descrie haosul primordial ca pe o vastă sferă, o matrice, sau un burduf, care conține în sânul său tot Universul într-o stare difuză, potențial și nediferențiat. Acest *talmeș-balmeș* (*hun dun*) este constituit din energii în stare de amestec: *suflurile vitale* (*qi*) încă nediferențiate care, în momentul creației, se despart pentru a forma „cele zece mii de lucruri". Matricea originară și eternă este însă supusă acțiunii spontane și *ciclice* a lui Dao. Ajunsă la maturitate, ea se deschide, eliberând energiile conținute care se împrăștie și se separă. Suflurile rarefiate și transparente urcă pentru a forma cerul; suflurile dense și opace coboară pentru a deveni pământul. Odată stabilită această polaritate, energiile lor diferențiate se înnoadă și se unesc în centru, acesta devenind o a treia modalitate. Din aceste trei modalități se nasc entități compozite, cele „zece mii de lucruri":

---

* Traducerea citatelor din *Dao De Jing* este extrasă din Lao Zi, *Cartea despre Dao și Putere*, trad. de Dinu Luca, București, Humanitas, 1993 (n. tr.).

Dao niciodată nu acționează, dar nu există [ceva asupra căruia] să nu acționeze. (*Dao De Jing*, 37)

Dao a născut Unul,
Unul a născut doi;
doi a născut trei,
trei naște cele zece mii de lucruri. (*Dao De Jing*, 42)

Dao nu este Unul: din el ia naștere Unul, el poate fi Unul, apoi el poate să rupă și să divizeze această unitate. Creația se prezintă astfel ca un șir aritmetic de diviziuni succesive. În concepția gânditorilor Antichității chineze, ființele aparțin unor categorii numerologice tot mai complexe, pe care se articulează un vast sistem de corespondențe care constituie o descriere a Universului. Soarele și Luna sunt manifestările prin excelență ale dualității complementare care străbate întreaga creație, exprimată prin *yin* (umbra, dublura, negativul, frigul etc.) și *yang* (lumina, principalul, pozitivul etc.). *Yin* și *yang* (întotdeauna enunțate în această ordine) se opun în permanență. Din dinamica lor duală rezultă transformările întregii creații: ziua și noaptea, lunațiile, anotimpurile, viața și moartea. Acțiunea lor este ciclică: când *yin* ajunge la apogeu, se transmută în *yang*, și viceversa. Această alternanță este prima dintre legile cosmice.

Potrivit mitului creației, din unirea lui *yin* și a lui *yang* se naște un al treilea astru: steaua polară, care se prelungește în constelația Ursei Mari (în chineză *dou*, „Oborocul"). Ceasornic al cerului, Ursa Mare este și agentul destinului. Acțiunea lui *yin* și a lui *yang* se manifestă astfel pe cele cinci planete (Venus, Jupiter, Mercur, Marte, Saturn), fiecare corespunzând celor Cinci Forțe (*wu xing*) – apa, focul, lemnul, metalul, pământul –, pe care gânditorii chinezi de la începutul erei noastre le-au erijat într-un mare sistem cosmologic. Cele Cinci Forțe reprezintă cele cinci faze ale ciclului pe care îl parcurg, alternativ, *yin* și *yang*. Apa este *yin*-ul perfect, focul este *yang*-ul perfect; între ele se situează metalul (*yin*-ul în devenire) și lemnul (*yang*-ul în devenire). Elementul pământ le reunește pe celelalte patru și servește de fază intermediară între fiecare etapă a revoluției ciclului. Cele Cinci Forțe servesc, de asemenea, la clasificarea punctelor cardinale, a culorilor, a notelor scării pentatonice, a viscerelor, a gusturilor etc.

APĂ	FOC	LEMN	METAL	PĂMÂNT
Mercur	Marte	Jupiter	Venus	Saturn
Nord	Sud	Est	Vest	Centru
Iarnă	Vară	Primăvară	Toamnă	A treia lună a fiecărui anotimp
Negru	Roșu	Verde	Alb	Galben
Rinichi	Inimă	Ficat	Plămâni	Splină
Unu	Nouă	Trei	Șapte	Cinci
Sărat	Amar	Acru	Astringent	Dulce
Înțelepciune	Bună-cuviință	Omenie	Dreptate	Sinceritate
Tristețe	Bucurie	Veselie	Mânie	Melancolie

Există alte categorii numerologice, construite pe baza aceluiași model. Să le cităm pe cele mai cunoscute:

– cele *șase direcții* (cele patru puncte cardinale, zenitul și nadirul) și cele șase receptacule (fierea, stomacul, intestinul subțire, intestinul gros, vezica, apendicele);

– cele *șapte stele* ale Ursei Mari, ceasornicul cerului;

– cele *opt trigrame*, care ilustrează cele opt feluri în care se unesc *yin* și *yang*, dispuse în roza vânturilor;

– cele *nouă palate* (adică locul celor opt trigrame împreună cu centrul), care formează un careu magic;

– cele *zece trunchiuri* terestre, care servesc la numărarea zilelor decadei;

– cele *douăsprezece lunații* ale anului, fiecare având un animal emblematic (acesta marchează ciclul de doisprezece ani din astrologia populară); cele *douăsprezece ramuri celeste*, care servesc la numărarea orelor zilei; cele *optzeci și patru de noduri energetice* (perioadele calendarului solar), cele *douăzeci și opt de palate astrale*, cele *treizeci și șase de astre cerești* și cele *șaptezeci și două de astre pământești* – care formează împreună cele *o sută opt constelații* – și, mai ales, cele *șaizeci de perioade* ale ciclului sexagesimal, obținute prin combinarea celor zece „trunchiuri" și a celor douăsprezece „ramuri", ciclu care servește la numărarea „secolului" de șaizeci de ani, altfel spus: timpul lung.

Toate aceste categorii sunt tot atâtea energii diferențiate, care, odată dispersate prin ruperea haosului, se înnoadă, se conjugă și se unesc pentru a forma cele zece mii de lucruri. Prinse la rândul lor în dinamica lui Dao, aceste uniuni efemere se desfac, ciclul vital se împlinește și ceea ce timp de o clipă a fost unit se dislocă din nou. Energiile revin la starea lor originară: ceea ce a fost al cerului se întoarce la cer, ceea ce a fost al pământului se întoarce la pământ. „O dată *yin*, o dată *yang*, iată *Dao*", spune marele tratat de divinație și cosmologie *Yi Jing*. „O dată viață, o dată moarte, iată transformarea ființelor", spune, la rândul său, Zhuang Zi, marele mistic al daoismului antic.

Această alternanță prin care fiecare lucru sau ființă se transformă, după ce-și atinge apogeul, în contrarul său constituie Marele Principiu, *Taiji* (Marele Apogeu sau Marele Pol), ilustrat prin emblema bine-cunoscută: un cerc (Unul) divizat în două jumătăți în perpetuă mișcare.

Cosmologia daoistă a pătruns în toate domeniile gândirii chineze. Ea se află la baza gândirii medicale. Astfel marele manual denumit *Cartea structurilor interioare* (ale omului) *explicate de împăratul galben* (*Huang di nei Jing*) arată cum trebuie ea aplicată punct cu punct la organele corpului uman și la etiologia bolilor. Este aplicată de asemenea în domeniul geografiei, ca și al politicii. Confucianismul a adoptat-o și și-a fondat pe ea întreaga scolastică. Apoi budismul a îmbrățișat-o la rândul său, adaptându-și predicația la aceste categorii

fundamentale ale gândirii chineze. Aceste utilizări diferite ale cosmologiei nu vor repune în cauză ideea directoare a daoismului, aceea a creației spontane. Chiar în epoca modernă, Universul nu va fi niciodată conceput ca opera unui dumnezeu creator sau ca rezultatul unei intervenții particulare; el este o devenire spontană, în veșnica schimbare „prin sine însuși".

Înaintea cerului și pământului, a existat deci haosul primordial (*hun dun*). Or, acest cuvânt nu se prea pretează la reificare; nu este un concept și nici măcar un adevărat nume, ci o simplă imagine sonoră (un „auxiliar descriptiv", spunea Marcel Granet), o onomatopee care vizează să traducă o stare confuză, nediferențiată, unitară, fiind o pluralitate virtuală, un „Unu multiplu". Influența lui Dao, căreia îi este supus haosul, nu este nici ea ceva absolut, ci acțiune (*De*), o constantă devenire.

Formarea cerului și pământului face să apară dualitatea. Totuși, în gândirea daoistă, cerul și pământul nu constituie două zone distincte, una locuită exclusiv de zei și cealaltă de oameni și demoni, ca în atâtea mitologii vechi. Ele nu sunt decât manifestările a două modalități de energii cosmice, schimbătoare și în continuă interacțiune. Imediat ce este stabilită, dualitatea primordială se împreunează pentru a produce o a treia modalitate: Centrul. Această trinitate este concepută de daoismul Antichității ca Marele Unu (*Taiji*) care sălășluiește în Steaua Polară. Acest Mare Unu este un zeu, chiar dacă nu în sensul obișnuit al cuvântului, căci *Taiji* nu are nici istorie, nici mitologie. Nefiind el însuși un zeu revelat, el nu face nici o revelație. Este calificat drept „adevărat" (*zhen*) prin referire la dimensiunea haotică din care provine în mod direct. Reprezentare foarte abstractă, el este ipostaza, în această lume, a acțiunii sau puterii lui Dao (*De*).

Grație unor texte din secolul al IV-lea d.Hr., știm că întotdeauna cultul lui Dao se desfășura pe o arie sacră delimitată de cinci banițe de orez alb, fiecare fiind instalată într-un punct cardinal (centrul este considerat punct cardinal). În aceste banițe erau puse înscrisuri sacre, cu semne ciudate, destul de diferite de caracterele chinezești obișnuite, ilizibile pentru muritorii de rând și care reprezentau arhetipuri cosmice. Sfințirea altarului cu banițele și „înscrisurile adevărate" (emanate, adică, din haos) era o reactualizare a creației Universului. Textul recitat cu această ocazie este următorul:

> Notele pure (ca jadul) nu se auzeau încă; aștrii nu se aflau încă la locul lor. Atunci, brusc, suflurile fură împrăștiate. Ele se amestecară și formară entități în centrul marelui vid, creând astfel muzica universală a celor opt vânturi. Suflurile se strânseră la un loc, unindu-se unele cu altele, întrepătrunzându-se, învârtejindu-se în empireul purpuriu, urmând fazele lui Dao: aici apăreau, aici dispăreau. Suflurile deveneau semne de nedefinit: nici fum, nici pulbere, nici ceață, nici nor. [...] Ele măsurau zece mii de coți înălțime și sunetele lor se acordau cu cele ale celor opt vânturi. Astfel se arătă minunata esență a creației în sublima înflorire a celor Cinci Forțe.

> Această pură armonie a marelui Dao se răspândi de-a lungul și de-a latul vidului perfect. Nemuritorii din cer veniră atunci să adore această sfântă revelație și o copiară. Dar ce semne stranii! Rotunde și ascuțite totodată, cu forme ciudate, încâlcite și întortocheate! Unii le numesc „scrieri adevărate“, alții „fără-de-imagini“. Aceasta e comoara din înaltul cerurilor pe care nimeni nu o poate înțelege în lumea de jos, pământeană.
>
> Fură ascunse într-un sac făcut din brocartul norilor și încrustate pe tăblițe de aur purpuriu, apoi împărțite celor Cinci Bătrâni (paznicii divini ai celor cinci puncte cardinale), spre a stăpâni cele zece mii de ținuturi. Astfel cerul este statornicit prin cele cinci planete, iar pământul îmbinat prin cei cinci munți sacri. Timpul este ordonat în cinci cicluri (anotimpuri), în vreme ce societatea oamenilor este condusă după cele cinci principii. Toate acestea vin de la cele cinci înscrisuri sublime și ancestrale care posedă chintesența celor Cinci Forțe. Datorită acestor înscrisuri îți poți apăra țara și poți cunoaște liniștea în casă, poți restabili ordinea și îndepărta influențele rele. […] Cei ce le dedică un cult sincer vor avea dovada minunatei lor eficacități.

Șase sau șapte secole despart aforismele abstracte din *Dao De Jing* de această scriere liturgică. Cosmogonia spontană este aceeași, dar textul ritual introduce un panteon de Nemuritori și de slujbași divini. Suflurile, odată ieșite din matricea haotică, se manifestă ca niște diagrame arhetipale, revelații spontane și miraculoase ale structurilor sacre ale Universului. Aceste diagrame sunt copiate cu aviditate de către zei și devin astfel scrieri inițiatice și eficace. La început se află deci nu cuvântul, ci semnul scris și revelat. Dar această cunoaștere dată nu atinge ceea ce a fost înaintea începutului; căci această dimensiune rămâne „vidă și obscură“.

S-a pretins adesea că forma liturgică a daoismului și din care provine acest text constituie o dezvoltare tardivă a daoismului filozofic original. Adevărul istoric nu este chiar atât de simplu.

Textele

Originile daoismului sunt obscure. Nu știm foarte bine cine îi este fondatorul și nici în ce moment precis a apărut. Primele texte – unele maxime iconoclaste din *Dao De Jing* care predică împotriva ideilor preconcepute – ar putea data din secolul al V-lea î.Hr., adică din vremea lui Confucius. Ele serveau adesea, după câte se pare, la însușirea confucianismului, ca și a religiei publice a Chinei antice, pe care acesta o perpetuează. Confucius, el însuși de origine aristocratică, îi educa pe tinerii nobili în spiritul riturilor și artelor. El profesa o doctrină morală la îndemâna Omului ales: onoarea, respectul față de strămoși, venerarea zeilor, într-un sistem de ordine universală unde fiecare își avea locul său și unde trebuia să rămână fiecare. În viziunea Maestrului, totul se afla în Rituri.

Se crede că primii daoiști se ocupau cu ghicitul. Erau cărturari-funcționari și în același timp astrologi, cronicari, arhivari și scribi la curtea seniorilor feudali. Apropiați de cei mari, ai căror consilieri erau, ei nu făceau însă parte din aristocrație. Rolul lor era să observe fenomenele naturale; studiau ciclurile cerului și ale pământului, întocmeau calendare, notau eclipsele și alte fenomene deosebite. Cunoașterea istoriei îi învăța că, în ciuda artei lor, nimic nu era cu adevărat previzibil: dinastiile se schimbau, uzurpatorul de ieri devenea eroul fondator de azi, legitimitatea „prin mandatul cerului“ nu avea nimic statornic, strămoșii regali nu erau strămoșii lumii. Astfel, ei au înțeles că omul nu ocupă decât un loc nesemnificativ într-un Univers în permanentă mutație în care sus și jos, mare și mic, anterior si posterior nu sunt decât noțiuni relative. Elaborarea acestei cosmogonii nonteologice nu este surprinzătoare, deoarece, pentru daoiști, singurele forțe permanente din Univers țin de puterea (*De*) lui Dao, care se manifestă în legile naturii.

Conform legendei, primul daoist a fost Lao Zi, în traducere literală: „Bătrânul Maestru“. Se spune că ar fi fost arhivar și astronom la curtea regilor din dinastia Zhou, în secolul al V-lea î.Hr., că a avut discipoli, dar nu le-a transmis adevărata lui învățătură. Doar la sfârșitul vieții, în drum spre apus, pe când se îndrepta către împărăția morții și a haosului, Lao Zi a fost recunoscut ca adevărat înțelept de către paznicul Trecerii pus de strajă la intrarea în lumea de dincolo. Acesta l-a obligat pe Lao Zi să-i lase testamentul său spiritual: *Dao De Jing*.

Cuvintele lui Lao Zi au fost mai întâi transmise oral: Zhuang Zi (Maestrul Zhuang), marele mistic din secolul al IV-lea î.Hr., citează o parte din ele. În secolul următor, învățăturile transmise de tradiție au fost adunate într-o culegere pe care o cunoaștem sub titlul de *Cartea Căii și a acțiunii sale, Dao De Jing*. Editorii au împărțit atunci cele cinci mii de cuante rostite de Bătrânul Maestru în două cărți, cea a lui *Dao* și cea a lui *De* (acțiune). Un secol mai târziu, un înțelept le-a împărțit în optzeci și unu de scurte capitole.

Extrem de ternă, *Dao De Jing* surprinde prin concizia sa incisivă, mergând până la epigramă. Raționamentul urmează bucuros o logică paradoxală. Cartea nu conține nici o dată și nu menționează nici un nume propriu, nimic care să o lege de istorie, de vreme ce nu dorește să spună decât esențialul.

Dao De Jing este un cânt individual, pe când cartea pusă în seama Maestrului Zhuang – *Zhuang Zi* – este construită ca o simfonie. Acest text lung, împărțit în trei secțiuni și treizeci și trei de capitole, nu a fost probabil scris de un singur om. Numele de Zhuang Zi nu este legat de nici o legendă anume. După spusele cronicilor, el s-ar fi numit Zhou și ar fi trăit în China de Nord în prima jumătate a secolului al IV-lea î.Hr. Textul lucrării care îi poartă numele îl descrie ca pe un cărturar sărac, nonconformist și puțin dornic să se angajeze într-o carieră de consilier pe lângă potentații vremii.

Cele trei părți ale cărții *Zhuang Zi* ilustrează același curent de gândire. Ultimul capitol oferă un inventar comentat al diferitelor școli filozofice ale Chinei vechi, pe care le prezintă ca pe tot atâtea căi izvorâte dintr-o matcă comună, gândirea Bătrânului Maestru Lao Zi fiind cea mai apropiată de „Dao al vremilor străvechi".

Zhuang Zi este unul dintre cele mai frumoase texte ale Antichității. Capitolele vechi, scrise într-un stil alert, chiar hazliu pe alocuri, tratează cu multă vervă și cu umor subiecte dintre cele mai profunde. O excepțională calitate literară este pusă în serviciul unei gândiri mistice, dar nu mai puțin riguroase. Mare monument al filozofiei chineze, *Zhuang Zi* a influențat toți gânditorii și toate religiile din China. Înșiși reformatorii confucianismului modern, în special Zu Xi (1130–1200) sau Wang Yangming (1472–1529), aveau o înaltă apreciere pentru ea. *Zhuang Zi* a avut de asemenea o influență preponderentă în elaborarea gândirii budismului *ch'an* (*zen*).

Dao De Jing și *Zhuang Zi* dau prea puține informații privitoare la practicarea concretă a misterelor Antichității – organizarea, cultul și locul acestora în societate. Sprijinindu-se pe absența datelor istorice, unii au negat existența unei mișcări mistice daoiste în această epocă, pentru a afirma că daoismul n-ar fi fost la începuturile sale decât o școală filozofică („școala lui Dao", *Dao jia*), înainte de a se transforma, în primele secole ale erei noastre, în religie organizată („doctrina lui Dao", *Dao jiao*). Mai precis, daoismul n-ar fi apărut ca religie decât odată cu mișcările populare politico-religioase care au marcat perioada de declin a marii dinastii Han (206 î.Hr.–220 d.Hr.).

Această teză, încă destul de răspândită astăzi, este puternic tributară dorinței de a nega legitimitatea istorică a daoismului ca pur produs al civilizației chineze. Forțând puțin cronologia, ea permite afirmația că daoismul a suferit o influență străină, îndeosebi pe cea a budismului. Dorința pare aici să prevaleze în fața științei, de vreme ce primele mișcări daoiste populare sunt atestate în secolul al II-lea d.Hr., în timp ce budismul nu a avut o adevărată influență în China decât începând din secolul al V-lea. Departe de a fi o simplă dispută între istorici, această controversă, la o națiune care pune atâta preț pe continuitate, se află în centrul politicii de represiune pe care o duce statul de secole (comuniștii chinezi nu au inventat nimic în această privință) împotriva instituțiilor libere ale poporului. Or, comunitățile daoiste apar cu mult timp înaintea budismului, odată cu mișcarea Maestrului Celest. Această mișcare, născută după apariția lui Lao Zi, „Nou întemeiată", în anul 142 d.Hr., este la originea unei reînnoiri, a unei noi alianțe cu toate ființele Universului. Bătrânul Maestru stabilise atunci un „Nou Testament", ceea ce înseamnă că structurile liturgice existau deci la o dată cu mult anterioară.

Faptul că textele clasice – și nu numai textele daoiste – spun atât de puțin despre viața religioasă, rituri și organizarea comunitară nu este în sine deloc surprinzător. În China, ca în atâtea alte civilizații vechi, practicile de cult – cele ale „misterelor“, ca și cele ale cultului public – făceau parte din tradiția orală. Această tradiție, mai ales cea a marilor sacrificii ale statelor și principatelor, a fost distrusă odată cu întemeierea imperiului în 221 î.Hr. Instaurarea cultului imperial care făcea din suveran un zeu viu a pus capăt religiei antice a regatelor feudale și a dus la dispariția tradițiilor sacrificiale. Astăzi, cărturarii confucianiști nu mai știu în ce constau exact marile rituri ale nobililor cavaleri, rituri care se aflau în centrul învățăturilor lui Confucius. Situația daoismului este paradoxal mai bună, căci cultul imperial care viza să confere Fiului Cerului imaginea Omului perfect, nemuritor și salvator, descris în *Zhuang Zi* și venerat de popor, a păstrat din acest motiv o serie de elemente ale cultului daoist.

Chiar dacă marile texte filozofice ne vorbesc puțin despre practică, lucrurile pe care le spun ele, odată repuse în contextul istoric și comparate cu tradiția vie, ne permit să ne facem o anumită idee. Atât *Zhuang Zi*, cât și *Dao De Jing* fac în mod constant aluzie la o știință împărtășită numai de inițiați. Este vorba de tehnici de meditație extatică, dar și de o întreagă terminologie specializată și de practici profilactice (de exemplu, celebra „conducere a energiilor“ în corp, *Dao yin*) care sunt clar atestate. Mitologia daoismului, prin aluzii precise, este de asemenea foarte prezentă: *Zhuang Zi* îl pune de mai multe ori în scenă pe paznicul Trecerii, arătând astfel că legenda călătoriei Bătrânului Maestru către apus era celebră.

Daoismul apare așadar, încă de la începuturile sale, ca o religie a salvării individuale, centrată pe căutarea Vieții Lungi, altfel spus a nemuririi, de vreme ce acela care urmează ritmul ciclurilor cosmice se reînnoiește precum natura. Daoismul era practicat alături de cultul public al regatelor și cetăților, iar adepții sau inițiații săi aparțineau tuturor păturilor societății. Analogia cu misterele grecești și elenistice sare în ochi.

Această asemănare cu ceea ce a fost fundalul „miracolului grec“ nu trebuie totuși să ne facă să uităm un alt izvor al daoismului, în aparență poate mai modest, dar în același timp fundamental: șamanismul. Se știe, de altfel, că șamanismul, siberian, buriat sau tunguz, se regăsește la mongoli și manciurieni – popoare din China – și de asemenea, fără o adevărată soluție de continuitate, în China, încă din Antichitate. Primul capitol al cărții *Zhuang Zi*, „Să călătorești liber“, enunță dintru început tema plimbării extatice, călătoria șamanică. Această temă a călătoriei în împărățiile zeilor și ale Nemuritorilor este prezentă în *Zhuang Zi*, ca și în *Strofele țării Chu* (*Chu ci*), cânturi de la curtea unui regat important din China meridională. De inspirație șamanică, dar purtând și

amprenta daoismului, aceste imnuri sunt atribuite unui cărturar (Qu Yuan) care s-a sinucis după ce a căzut în dizgrație și a devenit zeul râului în care își găsise moartea. Elementele-cheie ale șamanismului – tehnici de intrare în transă, călătorii ale spiritului, vizitarea ținuturilor lumii de apoi, chemarea sufletelor, ajutoare spirituale, zei ai plantelor și animalelor, maeștri spirituali – se regăsesc în daoism, dar cu o diferență notabilă: daoismul călătorește mai ales în străfundurile ființei sale, în împărăția sa intimă, lăsând șamanilor „vulgari“ practica exterioară, diagnosticele și exorcismele.

De altfel, cânturile șamanice vechi arată că relația dintre zei și oameni era concepută ca o alianță de iubire, transa și posesiunea fiind descrise ca o unire sexuală. Aceste elemente nu sunt absente din daoism, dar unirea se vrea pur spirituală. Totuși, distincția între daoism și șamanism, încă neclară în zilele noastre, nu a fost probabil niciodată foarte evidentă pentru muritorii de rând, nici chiar în vremea lui Zhuang Zi. Cartea *Zhuang Zi* conține, în acest sens, o anecdotă instructivă:

> În țara Zheng exista un vrăjitor ghicitor, pe numele său Ji xian [unul dintre strămoșii zeificați ai șamanilor din China veche]. El era în stare să-i spună fiecăruia data nașterii și a morții, soarta, norocul, câte zile avea de trăit, ca și cum ar fi fost el însuși un zeu. Oamenii din țara Zheng, de cum îl zăreau, fugeau de le sfârâiau călcâiele [nevoind să știe atât de multe]. Dar Lie Zi [un adept daoist] se întâlni cu el și inima îi fu cuprinsă parcă de beție. Întorcându-se acasă, îi spuse maestrului său Hu Zi („Maestrul Tigvă“) aceste vorbe: „La început gândeam că Dao al domniei tale, o, Maestre, este cel mai bun. Dar acu' am găsit ceva și mai și!“

Hu Zi, precum îl arată numele (tigva este o imagine a haosului), este un adevărat daoist. El îl vindecă pe discipolul său de orbire invitându-l pe șaman la o întrecere colegială. Șamanul nu poate vedea în trupul maestrului decât ceea ce acesta binevoiește să-i arate: mai întâi *yin*-ul și apoi *yang*-ul, apoi fuziunea celor două într-un Unu suprem și, finalmente, printr-o mișcare regresivă neașteptată, haosul primordial, viziune de nesuportat pentru bietul vrăjitor, care o ia la sănătoasa.

Faptul că diferența dintre daoism și șamanism a putut să pară ambiguă reiese dintr-un alt pasaj, în care Zhuang Zi susține cu putere existența unei lumi ieșite din conștiința șamanică:

> În îndepărtații munți din Gushi locuiesc ființe divine. Au pielea răcoroasă precum chiciura și sunt delicate și sfioase ca niște fecioare. Nu mănâncă cereale, ci sorb vânt și beau rouă. Se urcă pe spinarea norilor și a suflurilor, călăresc dragoni înaripați și se duc să se zbenguiască în ținuturile de dincolo de cele patru mări [la marginea lumii]. Prin concentrarea minții lor ele pot apăra omenirea de ciumă și pot face să se coacă recoltele. [...] Ce mai făpturi! Puterea (*de*) este atât de mare! Ele cuprind în brațe cele zece mii de lucruri ca să le strângă într-un singur tot. Degeaba le roagă oamenii să

> vină să pună ordine în lume, de ce s-ar obosi ele cu treburile pământești? [...] Ce mai făpturi! Nimic nu le poate răni. Poate să vină un potop cu apele până la cer, că ele n-au să piară; poate să vină arșița arșițelor care topește piatra și arde munții, că lor nici măcar nu le e cald (*Zhuang Zi*, 1).

Din acele vremuri străvechi, șamanismul a rămas tovarășul – sau ruda săracă a daoismului, rivalul, dar și complementul său indispensabil. În texte, ca și în practică, daoistul caută să se distingă cu orice preț de șaman, sub pretext că acesta din urmă se dedă „cultelor vulgare" însoțite de sacrificii sângeroase făcute duhurilor nefaste. În realitate, șamanismul constituie, în multe privințe, substratul daoismului și punctul său de ancorare în religia poporului. O serie de influențe, pozitive sau negative, provenite din șamanism au contribuit la reînnoirea daoismului în momente importante ale istoriei sale. Singur și fără această legătură, daoismul poate n-ar fi supraviețuit.

Literatura daoistă se îmbogățește încă din vremea dinastiei Han. Marilor texte ale Antichității, *Dao De Jing* și *Zhuang Zi*, li se adaugă comentarii. Apar de asemenea un număr important de lucrări asupra artei de „a hrăni energia vitală": meditație, exerciții de respirație, dietetică, medicină etc., ca și primele hagiografii. După venirea Bătrânului Maestru, mișcarea Maestrului Cerului scrie texte privitoare la inițieri și hirotonisiri: Registrele și Poruncile, precum și „îndrumările orale" (dar transmise în scris) asupra meditației, prezentarea cererilor, organizarea diocezelor. Aceste texte, care formează începutul literaturii liturgice a daoismului, nu sunt transmise decât între inițiați.

Această literatură cu circulație restrânsă se dezvoltă rapid. În secolul al IV-lea, daoismul se concentrează în sud, căci popoarele nomade venite din Asia centrală pun stăpânire pe întreaga Chină de Nord și o convertesc la budism. Daoismul antic supraviețuiește la sud de Fluviul Galben, pe lângă comunitățile Maestrului Cerului. El se perpetuează în cultul Nemuritorilor și în practicile de Viață îndelungată, printre care alchimia ocupă un loc de prim ordin. Despre acest daoism posedăm o mărturie excepțională grație operei lui Ge Hong (283–343), literat și alchimist, moștenitor al unei lungi tradiții a artelor oculte. Ge Hong era într-adevăr nepotul unui mare preot daoist de la începutul secolului al II-lea, Ge Xuan, a cărui bibliotecă a păstrat-o. Pornind de la aceste texte, el a redactat un tratat filozofic asupra problemei nemuririi, *Tratatul ezoteric al maestrului care menține simplitatea* (*Bao pu zi nei pian*). Opera a fost încheiată înainte de anul 317, dată fatidică, la care *tobaii*, popor mongol (sau turc?) din stepe, au cucerit China de Nord și au distrus capitala Loyang. Acest eveniment are o importanță la fel de mare pentru istoria Extremului Orient ca și distrugerea Romei de către vizigoți pentru cea a Europei. Ge Hong este deci ultimul – și aproape singurul – martor al daoismului Chinei antice. Trecând în revistă toate tehnicile nemuririi pe care le cunoștea, el nu încetează să

dovedească că aceasta este accesibilă celor mai mulți dintre muritori: „Dao poate fi învățat“ este laitmotivul discursului său.

După 317, China de Sud rămâne chineză. Daoismul vechi este atunci înlăturat de mișcarea Maestrului Cerului, care avea numeroși adepți printre refugiații din nord. Din această confruntare se naște un nou curent. La originea sa stau revelațiile pe care un medium – dintr-o mare familie aristocratică – le-a primit grație Nemuritorilor care i-au dictat texte noi și „adevărate“. De fapt, cea mai mare parte nu sunt decât adaptări ale textelor din biblioteca lui Ge Hong, făcute după gustul zilei. Astfel s-a născut literatura *Clasicelor adevărate de cea mai înaltă puritate* (*Shang qing zhen jing*), opere mistice, literare și – datorită caligrafiei lor inspirate – artistice, care marchează nașterea unei noi ortodoxii.

La puțin timp după aceasta, un alt membru al aceluiași mediu aristocratic din China de Sud elaborează un corpus de texte pornind de la codexuri liturgice, încorporând de această dată numeroase elemente budiste. Această nouă sinteză integrează deci elemente ale daoismului vechi din sud, ale serviciului divin al Maestrului Cerului și ale literaturii budiste proaspăt ieșite din pensula traducătorilor de la curțile din China de Nord. Textele, după modelul sūtrelor budiste „rostite de Buddha“, sunt puse în gura lui Lao Zi ca întrupare a lui Dao.

În aceste texte, alchimia se spiritualizează și devine mistică, ceea ce obligă ființa umană să determine mai bine funcția mentalului în universul său interior. *Shen*, divinitatea, elementul transcendent din noi înșine, care-și are sălașul în inimă (focul și lumina trupului), este identificat cu *yi*, gândirea, simțirea, intenția și, mai ales, imaginația. Daoismul acordă de-aici înainte o valoare centrală imaginarului: de la haosul primordial creația s-a împlinit prin inspirație extatică. Această valorizare a haosului și a imaginației se detașează net nu numai de confucianism, ci și de budism (ca să nu mai vorbim de gândirea noastră aristotelică). Pentru budism, totul este iluzie. Pentru daoismul Evului Mediu, totul este real, „adevărat“. Dar chiar elaborarea unei scolastici daoiste plecând de la teoriile cosmologice antice datorează mult impulsului – și rivalității – budismului. Liturghia daoistă se adaptează, de asemenea, încorporând elemente budiste: recitarea textelor sacre, dansurile circumambulatorii și riturile pentru odihna sufletelor defuncților.

Astfel se elaborează, pas cu pas, marea sinteză daoistă din Evul Mediu. Textele noi și textele vechi sunt regrupate într-un catalog sistematic, Canonul daoist, dându-i-se fiecărei cărți locul în evoluția istorică a religiei. Chiar și acolo unde se contrazic, ele reprezintă multiplele aspecte ale aceluiași adevăr, ca o mie de fațete ale unei unități globale. Canonul daoist se modelează după etapele și stadiile inițierii. Prima secțiune (clasată la sfârșit, căci corespunde primului nivel inițiatic, cel mai de jos) reunește textele mișcării Maestrului Cerului. Vin după aceea manualele pentru practicile individuale (alchimia) și

textele clasice, *Dao De Jing* și *Zhuang Zi*: la cel mai înalt nivel textele (de exemplu, *Scrierile din cele trei peșteri*) rezultate din revelațiile recente ale *Clasicelor adevărate de cea mai înaltă puritate* (*Shang qing zhen jing*) și textele rituale ale *Giuvaierului sacru* (*Ling bao*), ca și alte scrieri inspirate. Adepții au acces la acest canon pe măsura progreselor în cunoașterea lui Dao. Organizarea religioasă corespunde punct cu punct corpusurilor acestor scrieri.

Destinul omului

Cosmogonia și cosmologia se situează în centrul gândirii daoiste începând din Antichitate. Fundamentele acestei gândiri – noțiunile de haos primordial și de creație spontană a Universului – există deja, după cum am văzut, în *Dao De Jing*. De asemenea, ideea, tot fundamentală, a dinamicii răsturnate, a mișcării inverse: „Întoarcerea este mișcarea lui Dao" (*Dao De Jing*, 40). Pentru daoiști, continua devenire a Universului este în permanență dublată de o forță retrogradă, ciclul progresiei fiind în orice clipă echilibrat de un ciclu regresiv.

Această paradigmă se regăsește de asemenea – și mai întâi – în ființa umană. Totuși, omul nu are un loc anume în Univers, fiind un conglomerat de energii complexe. Orice element prezent în natură corespunde unui element din organismul nostru, își găsește omologul în „cele cinci viscere și șase receptacule, șapte puncte directoare și nouă palate, piele și vene, mușchi, oase, măduvă și creier, nouă deschideri, douăsprezece lăcașuri, trei suflete superioare și șapte suflete inferioare, cele trei etaje ale trupului, având fiecare opt luminătoare, formând împreună douăzeci și patru de divinități [ale trupului], o mie două sute de proiecții, trei sute șaizeci de articulații și optzeci și patru de mii de pori".

Multiplele relații între topologia corpului și cea a universului depășesc simpla corelație dintre macro- și microcosmos, căci corpul omenesc este un univers în sine. Sistemul de corespondență ce regizează relațiile corpului cu universul care îl înconjoară acționează în două sensuri: cosmosul influențează corpul, iar corpul, mediul înconjurător. Este ceea ce daoiștii denumesc legea rezonanțelor (*gan ying*).

Corpul omenesc participă la cele două faze esențiale ale devenirii Universului, una progresivă, cealaltă regresivă. Omul trece printr-o primă existență, intrauterină – pe care daoiștii o numesc „Cerul anterior" –, și printr-o a doua existență, în lume, „Cerul posterior". În timpul celor zece etape lunare cât durează sarcina, embrionul se transformă de nouă ori, progresând de la invizibil la vizibil, mergând de la unitatea inițială dintre *yin* și *yang* până la ființa completă, care posedă toate atributele enumerate mai sus. Așa se explică de ce chinezii consideră că un copil are deja un an la naștere. Acest obicei singular vine de la faptul că cele zece lunații uterine constituie un ciclu cosmic echivalent cu un

ciclu solar complet din lumea exterioară. Toți oamenii împlinesc acest timp uterin, interior, cu excepția ființelor excepționale care au o gestație mai lungă, căreia îi corespunde o viață exterioară de asemenea prelungită (astfel, se spune că Lao Zi ar fi trăit optzeci și unu de ani în pântecul mamei sale, pentru ca apoi să se bucure de o longevitate aproape ilimitată).

La naștere, ființa umană se află la apogeul existenței sale: „Puterea în plinătatea ei [*De*, acțiunea lui Dao] este aceea a nou-născutului", spune *Dao De Jing* (capitolul 55). Din acest moment începe dinamica inversă care îl duce ineluctabil către moarte. Viața exterioară, spre deosebire de cea a embrionului, este aleatorie. În mod normal ea ar trebui să dureze o sută de ani. Dar oamenii nu știu să își întrețină forțele vitale și păcătuiesc prin excese nefaste; foarte puțini ajung la capătul destinului lor firesc înainte ca *yin* și *yang* să se separe și ca ființa să se întoarcă în invizibil.

Pentru individ, cele două modalități se succedă. În natură, cei ce mor şi cei ce se nasc nu numai că se înlocuiesc, dar coexistă în trupul omului însuși. Forma esențială a corpului omenesc fiind corpul femeii, corpul nostru ține de ambele dinamici. De asemenea, în Univers, cele două modalități, progresivă și regresivă, există una alături de cealaltă. Bineînțeles, ceea ce apare simțurilor noastre prin mijlocirea dorinței este Universul diferențiat în perpetuă devenire, dar această lume fenomenală nu este decât suprafața („marginile", după cum enunță primul capitol din *Dao De Jing*) unei alte realități permanente, aceea a marii matrice a haosului. Cele două dinamici stau în echilibru și într-un Univers în continuă schimbare; nimic nu se schimbă cu adevărat. Timpul este o iluzie. Nu este decât o convenție ce ține de un adevăr cu totul relativ. Celălalt adevăr – acesta, ireductibil – este prezența dimensiunii haotice în Univers. Acel haos care abolește ordinea celestă, răstoarnă curgerea lucrurilor și constituie adevăratul „dincolo", de necuprins cu mintea, absolut, obscur, amestecat, nediferențiat și misterios (*xuan*). Cunoașterea acestui mister depinde de inițierea în tainele matricei originare, ale căii către necunoaștere, secretul nemuririi.

Libertatea

Ființa vulgară nu poate decât să fie supusă alternanței vieții și morții.

Ea este ostatică acestui „dat al cerului" (*tian ming*) care constituie piatra unghiulară a discursului confucianist. Dar, pentru inițiatul daoist, această rațiune „divină" nu este decât orbire și nebunie omenească. Totul în natură se regenerează, nici o energie nu se pierde. De ce atunci să nu aruncăm cârjele raționamentelor noastre, de ce să nu abandonăm rețetele magice și să regăsim în fine calea întoarcerii, a regenerării, „apucând hățurile rânduitorului cerului și al pământului pentru a conduce cursul transformărilor celor Șase energii [cosmice] și a tresălta în ceea ce este inepuizabil"? (*Zhuang zi*, 1)

Ca să-ți iei în mână destinul, trebuie mai întâi să-ți stăpânești universul interior: „Destinul meu este în mine, nu în cer“, spun daoiștii. Formula îi aparține lui Ge Hong, cărturarul daoist și căutătorul nemuririi de care am vorbit. Pentru Ge Hong, cheia tainelor Universului se află în alchimie, nu cea a fabricării aurului, ci aceea care duce la elaborarea elixirului nemuririi pe bază de cinabru (*dan*). Această alchimie este în primul rând un joc cu timpul și cu ciclurile sale, un mod de a stăpâni secretele dinamicii sale.

Studiind ciclurile naturii cu o rigoare care nu se regăsește la nici o altă civilizație veche (calendarul chinezesc tradițional este de o remarcabilă precizie), daoiștii au remarcat că arborii, animalele, oamenii au perioade de gestație și durate de viață diferite. Comparându-le, au constatat relativitatea lor: cât trăiește țestoasa din mările australe, pentru care o mie de ani sunt ca o dimineață și o mie de ani ca o seară? Cât trăiesc musca diurnă sau ciuperca de o zi? În fapt, toate ființele cunosc același destin: o viață, o moarte, iată transformarea ființelor, spune Zhuang Zi.

Daoiștii au observat de asemenea anomaliile din rânduiala Universului: eclipsele, cometele, calamitățile naturale sunt momente de tranziție când natura pare să nu mai știe ce vrea, când întoarcerea pare să treacă cu greu de la un stadiu la altul. Ei regăseau aceste anomalii în apariția episodică a unor ființe în afara normei – androgine, bicefale –, precum și în stări de conștiință particulare. Inventariate cu grijă, toate aceste accidente au dus la o teorie originală, numită „a perioadelor ascunse“ (*dun jia*), arătând că, în anumite momente ale ciclului, joncțiuni extraordinare creează un soi de falie în curgerea timpului. Prin aceste falii se poate trece de la un ciclu la altul, se poate ajunge într-un alt spațiu-timp și, mai ales, se poate trece din timpul nostru obișnuit, care progresează către moarte, în celălalt Univers, al haosului și al regenerării. Tocmai aceasta este arta alchimiștilor.

Numeroase legende evocă această temă. Un tăietor de lemne se rătăcește într-o zi în munți. Umblând de colo-colo, el descoperă o peșteră locuită de doi copii care erau ocupați cu jocul de *go*. După ce stă un timp și se uită la ei cum joacă, îi întreabă care e drumul. Ei i-l arată, dar când tăietorul de lemne ajunge acasă, își dă seama că a trecut mai bine de un secol de când a plecat. Cele două lumi, cea a muntelui (spațiul naturii și al haosului) și cea a civilizației omenești, nu au același ciclu. Pentru tăietorul de lemne care a stat să privească jocul copiilor de pe munte timpul și-a oprit curgerea, în vreme ce jos, în sat, roata destinului a continuat să se învârtească.

Tăietorul de lemne a trecut din întâmplare din lumea exterioară în lumea interioară. Specialiștii în calendar știu să calculeze apariția „perioadelor ascunse“ care dau voie să se treacă de la o dimensiune la alta; manualele nu lipsesc. Dar întoarcerea către matricea originară se efectuează mai ales și înainte de toate

prin meditația extatică. Transa este momentul privilegiat al zborului către lumea de dincolo, al întoarcerii la izvoarele vieții și ale regenerării. *Zhuang Zi* îl prezintă pe Batrânul Maestru predând această artă a Nemuritorilor:

> Confucius îi făcu o vizită lui Lao Zi [în text, Lao Dan, „Batrânul cu urechi lungi", alt nume dat Bătrânului Maestru]. Acesta se îmbăiase și-și deznodase părul – ca să se usuce – și acum stătea nemișcat și țeapăn de parcă nici nu mai arăta a ființă omenească. Confucius așteptă cât așteptă, apoi spuse din nou cine este, adăugând: „Oare ochii mă înșală? O clipă mai înainte, Maestre, trupul domniei tale era ca un copac uscat, ca și cum plecaseși pentru totdeauna dintre lucruri și oameni, în veșmântul singurătății!"
>
> Lao Zi spuse:
>
> — Inima mea tresaltă în începutul lucrurilor.
>
> — Ce vrea să însemne asta?
>
> — Degeaba se căznește mintea, că tot nu va ști, degeaba se deschide gura, că vorba tot nu va ieși. *Yin* la apogeu e liniștit și senin, *yang* la apogeu e zglobiu și strălucitor. Când unul provine din cer și celălalt de pe pământ [prin răsturnarea atributelor], se întâlnesc unul cu altul, se împreunează și toate lucrurile se nasc din această armonie creatoare. Poate că rânduiala asta a făcut-o cineva, dar nimeni nu l-a văzut cum arată. Când descrescând și când crescând, o dată plin și o dată gol, un timp al întunericului și un timp al luminii, soarele își urmează ciclul și luna fazele, procesul se reia mereu, fără istov, fără ca cineva să fi putut vedea vreodată cine conduce lucrarea. N-o să știm niciodată de unde încolțește viața, încotro se întoarce moartea; împotriveala asta dintre început și sfârșit e o horă infinită despre care nimeni nu știe în ce fel se termină. Și totuși, dacă nu în asta, atunci unde să-l cauți pe Strămoș [pe Dao]?
>
> — Dar să tresalți în sfera aceasta ce vrea să însemne? întreabă Confucius.
>
> Lao Zi spune:
>
> — Să-l atingi: aceasta e frumusețea supremă, bucuria împlinită. Cel ce știe să ajungă la această frumusețe, la această bucurie este un Om împlinit.
>
> — Cum să ajungi aici? Prin ce metode?
>
> — [...] Lumea aceasta există prin unitatea fundamentală a celor zece mii de lucruri. Înțelege acel ceva prin care totul este unul, prin care nimic nu este diferit, și mâinile și picioarele, da, întregu-ți trup, vor deveni precum pulberea, viață și moarte, început și sfârșit, vor fi ca o zi și o noapte: nimic nu te va mai putea înduioșa, în nici un caz valorile lumești!

Regăsirea originii lucrurilor, a izvoarelor vieții; retrăirea creării Universului, a unității fundamentale a tuturor ființelor: calea Bătrânului Maestru constă într-o întoarcere în sine însuși. Această învățătură este cea a „trupului lui Dao" (*Dao ti*) – sau a devenirii „trup cu Dao" (*ti Dao*) – și se regăsește în mitul lui Lao Zi ca ființă primordială, Nemuritorul prin excelență:

> El este de față la originea Marelui început, se preumblă în primordialul Marii Simplități. Plutește în Golul de Întuneric, intră și iese prin poarta îngustimii întunecate, contemplă haosul înaintea diferențierii sale, transparentul și opacul înaintea separării lor. Singur, fără soață, tresaltă în vremurile de demult, înainte să fi fost cerul și

> pământul. Iese din starea-i ascunsă ca să se reîntoarcă și să rămână acolo. Mistuindu-se, el este Primordialul; împlinindu-se, el devine omenesc. Insesizabil! (*Cartea transformării lui Lao Zi, Lao Zi bian hua jing*, secolul al II-lea)

Stăpânirea timpului și spațiului, libertatea de a intra în lume și de a o părăsi când dorești, de a înainta împreună cu natura și de a te uni cu lumea, pentru ca apoi să te retragi în tine însuți și să te întorci la izvoare, toată această artă nu este rezervată doar marilor Nemuritori: este o cale deschisă tuturor. Cartea *Zhuang Zi* ne prezintă adepți ai lui Dao printre aristocrați, ca și printre oamenii de rând, printre oamenii de bine, ca și printre cerșetori. Cea mai mare parte dintre inițiați sunt totuși femei, țărani și meșteșugari, sau chiar infirmi și foști criminali. Înțelegând cu toții că destinul lor se află în ei, și nu în cer, ei au devenit liberi să străbată existența „călătorind în voie“ (*xiao yao you*).

Țara și sfinții

Nici unul dintre înțelepții – Nemuritori sau Oameni împliniți – din *Zhuang Zi* nu se sinchisește de morala propovăduită de Confucius, acel cod al bunătății și al echității, al onoarei și al ordinii, pe care ei îl socotesc artificial și chiar fals. Fiecare se poate prevala că nu are alt scop decât binele, că este un om demn de încredere. Într-un pasaj celebru, un tâlhar se laudă cu virtuțile sale confucianiste: este bun pentru că nu-i jefuiește decât pe cei bogați; este drept pentru că împarte corect prada; are simțul onoarei și al curajului pentru că merge întotdeauna în fruntea bandei sale etc.; comparația între calea lui Confucius și calea hoțului la drumul mare este chiar, indiscutabil, în favoarea celui din urmă.

Relativitatea conceptelor și, în consecință, a preceptelor morale (binele neexistând decât prin rău și viceversa) înseamnă oare că nu există reguli de conduită în daoism? Desigur că nu. Într-un alt pasaj din *Zhuang Zi*, Confucius se duce la arhivarul regatului Zhou – adică Lao Zi – ca să-i ceară ca scrierile sale, canoanele confucianismului, să fie incluse în biblioteca sa. Lao Zi îi cere mai întâi lui Confucius să-i arate ce conțin. După ce ascultă un lung discurs asupra bunătății și dreptății, Bătrânul Maestru spune: „Toate acestea sunt foarte frumoase, dar mult prea nedeslușite. Ceea ce mă întreb eu este la ce îi servesc toate astea trupului!“

Pentru Lao Zi, adevărul nu se găsește în preceptele sau în construcțiile spiritului, ci în viața fizică. În gândirea daoistă, trupul este dat ca singurul moment de unitate, singurul loc unde armonia elementelor multiple și uneori opuse, care formează lumea, este posibilă. Înțelepciunea nu ar putea deci să se găsească în discurs, ci în felul în care te ocupi de sănătatea trupului. Această preocupare a rămas bine fixată în centrul mentalității chinezești. Înțeleptul se

îngrijește în primul rând de interior: a te asuma ca ființă omenească înseamnă mai întâi să pui ordine în existența ta, să nu datorezi nimic celorlalți – oameni sau zei. Odată îndeplinită această condiție, restul se va face spontan, fără să acționezi sau să intervii (*wu wei*). „Nu voi încredința treburile lumii decât aceluia căruia îi pasă de lume așa cum i-ar păsa de propriul lui trup“, spune cu tărie Zhuang Zi.

Trupul este precum lumea, iar universul interior este conceput ca o țară. „Trupul omului este după chipul și asemănarea unui regat“, spune adagiul. Găsești în el palate și locuințe situate într-un peisaj cu munți și râuri pentru locuitorii țării, care sunt zeii trupului. Aceștia sunt ipostazele energiilor lui Dao în lumea interioară, *adevărații* (*zhen*) zei ai misterului. Ei au nume, caracteristici individuale, sarcini precise, toate nefiind decât un aspect al Marelui Unu (*Tai yi*), uniunea lui *yin* și *yang*. În fiecare corp se găsesc divinități cerești și pământești, masculine și feminine, bune (adică având o conduită morală) și rele. Zeitățile bune lucrează pentru prezervarea trupului, pe când cele rele (din fericire foarte puțin numeroase în sânul comunității zeilor trupului) ar vrea să grăbească moartea și dislocarea energiilor vitale care să-și poată regăsi libertatea. Divinitățile superioare exercită un control asupra celorlalte. Sunt cenzori care în anumite momente precise ale ciclului adresează rapoarte instanțelor cerești (vom reveni curând asupra acestor divinități) despre felul în care fiecare persoană își guvernează corpul. De aceste rapoarte depinde soarta pe care i-o rezervă instanțele.

Numeroase texte descriu universul interior: fiecare își poate imagina propriul peisaj cum dorește, scopul fiind să găsească o stare de comunicare perfectă între diferitele părți ale corpului și să extindă această transparență la lumea exterioară, pentru ca la sfârșit cele două să nu formeze decât unul.

Această unitate între individ și lume se bazează pe idei foarte vechi privitoare la instituția regală. „Principele și regatul său nu formează deci un singur trup“, spune *Zhuo zhuan*, unul din textele clasice ale confucianismului. Regele este țara, comportarea sa rituală îmbină timpul și spațiu, el este zălogul păcii și ordinii naturale. Cunoaștem existența acestor credințe nu numai în regatele din Africa, ci și în istoria noastră. În daoism, ele se aplică fiecărui individ. Fiecare om este rege în țara sa interioară. Pornind din acest teritoriu intim, armonia și forța trebuie să strălucească și să răspândească pacea și fericirea în jur, întinderea acestei influențe mărindu-se odată cu creșterea puterii vitale (*De* al lui Dao). Influența benefică a ființei faste trebuie să se exercite pe ascuns, după exemplul acelor înțelepți care se stabilesc incognito într-un ținut și care, fără știrea locuitorilor, fac să vină la timp anotimpurile, să fie bogate recoltele, să dispară bolile și nimeni să nu moară înainte de vreme. Sfântul se identifică în asemenea măsură cu peisajul, că sfârșește prin a se mistui complet în el. Se

spune atunci că a plecat ca Nemuritor, unit cu natura, și „nimeni nu știe ce s-a ales din el“, frază stereotipă care încheie hagiografiile sfinților daoiști. Nemuritorii nu au mormânt.

Calea sfântului presupune, în orice situație, o conduită de o înaltă moralitate, măcar pentru a păstra armonia în universul interior. Dar această morală, în loc să fie bazată pe o autoritate supraomenească și pe un sistem de retribuție divină, ia ca punct de plecare funcția dorinței. Dorința structurează percepția noastră despre lumea exterioară, stabilește diviziunile și separările în funcție de gusturile și prejudecățile noastre. Dorința stăvilește viziunea unității lumii sau, cum afirmă primul capitol din *Dao De Jing*: „În starea permanentă de dorință, [nu] vezi [decât] marginile [creației]; în starea de permanentă nedorință, contempli minunile [tainei].“

Diviziunile operate, datorită dorinței, în percepția noastră se repercutează asupra vieții noastre interioare. Unele funcții sunt solicitate în defavoarea altora, creând ierarhii și, în final, blocaje care duc la dereglări. Morala este un dat natural deoarece creația este perfectă și omul, în consecință, fundamental bun. Nici un mit, nici o dogmă nu vine să explice prin ce împrejurare s-a pierdut simplitatea naturală și cum s-a cuibărit răul, dar pasiunile care ne deregleazǎ viața constituie un păcat față de universul întreg, deoarece ele influențează armonia din noi înșine și adesea din afara noastră. În problematica binelui și răului, daoismul nu merge dincolo de dialectica dorinței și absenței dorinței. Răul nu este niciodată absolut și nici binele inalterabil. Echilibrul poate fi întotdeauna regăsit chiar și acolo unde pare compromis. Zeii sunt efemeri, puterea lor relativă. Nici chiar forțele destinului nu sunt atotputernice: *fatum*-ul poate fi schimbat. În Evul Mediu, când daoiștii adoptă infernurile indiene (introduse de misionarii budiști), ei fac din acestea simple purgatorii: nimic creat nu este permanent, ce are un început are neapărat un sfârșit. Totul este să păstrezi legea naturală.

Aceasta este calea sfântului. Ea constă în a „păstra pe Unul“ (*shou yi*), în a prezerva unitatea dintre diferitele elemente ale trupului și ale lumii. Nepierzând niciodată această unitate, poți dura la nesfârșit, poți rămâne suplu și te poți adapta schimbărilor ciclice. Această stăpânire a timpului îți conferă calitatea de *xian*, de Nemuritor, traducerea de-acum consacrată, deși nu este chiar exactă: sfinții daoiști nu posedă viața veșnică, dar știu să îmbine alternanțele vieții și morții după cum vor și cunosc Viața îndelungată adaptându-se la alte cicluri decât cele ale omului obișnuit, fără să schimbe totuși ordinea naturală a lucrurilor.

Nemuritorii nu intervin în viața celorlalți; este deci inutil să le adresezi rugăciuni, cu atât mai puțin sacrificii. Ei nu se hrănesc cu alimentele obișnuite, ci cu aer și rouă – cei mai înaintați dintre ei, și cu vin, carne de cerb sau pește

uscat („proviziile de drum“) – Nemuritorii „pământeni“. În nici un caz ei nu mănâncă cereale. Nu au un loc fix și nici mormânt. Nemuritorii refuză tot ce este sedentar: produsele agricole, precum și pe cele obținute prin creșterea animalelor, locuințele stabile sub orice formă.

Întâlnim aici un element esențial al daoismului. Spre deosebire de religia publică a Antichității sau de religia oficială a imperiului epocilor posterioare, daoismul recuză explicit sacrificiul, mai ales sacrificiul sângeros. „Zeii nu beau și nici nu mănâncă, maeștrii nu primesc simbrie“, spune mișcarea Maestrului Cerului, în „Contractul pur“ (*qing yue*). Zeii vulgari care cer sacrificii sunt forțe nefaste, căci ei se hrănesc pe socoteala oamenilor. Vânzându-și ajutorul, ei încheie cu fidelii lor un târg necinstit, cerând tot mai mult și mai mult. Să reamintim că în vechea Chină se practicau în mod curent sacrificiile umane.

Totuși, încă din Antichitate, poporul le dedică un cult sfinților nemuritori ai daoismului, pentru a le chema prezența, deoarece, așa cum am văzut, acolo unde locuiește un *xian* domnesc spontan sănătatea și prosperitatea. Nemuritorii știu să facă să crească grânele și cunosc secretele plantelor de leac: fiecare din ei este și vraci. Locurile unde s-au manifestat ei (sau ele, deoarece sunt și numeroase femei printre ei), rămân impregnate de *mana* lor.

Încă de la începutul erei noastre, sunt menționate sanctuarele închinate Nemuritorilor; cultul lor cuprindea regiuni și uneori chiar țara întreagă. Aceste sanctuare constituiau rețele datorită cărora credincioșii puteau călători după exemplul Nemuritorilor, găsind de fiecare dată, lângă sanctuar sau locul sfânt, hrana și odihna. Primele hagiografii sunt de altfel ale acestor locuri sfinte, printre care munții sacri sunt cei mai importanți. Vaste mișcări de pelerinaj sunt atestate încă din această vreme; ele mai există și astăzi. Cel mai cunoscut dintre munții sacri este Taishan (Vârful sacru din răsărit), în provincia Shandong. În ciuda distrugerii sanctuarelor, pelerinajele nu au încetat niciodată și cultul stăpânului muntelui și al fiicei sale, „Nemuritoarea Celestă“ (Tian xian), altfel spus Prințesa Norilor Aurorei, continuă să-i atragă pe credincioși, din ce în ce mai numeroși în ultimii ani.

Panteonul sfinților este vast și organizat ca un guvern metaforic. Sfinții sunt împărați, regine, prințese, ofițeri sau funcționari ai administrației lui Dao. Astfel daoismul, care se situează la marginea autorităților publice și, în unele epoci, chiar în opoziție cu acestea, se înzestrează cu propria sa țară, cu propriul său regat și imperiu. Fiecare regiune își are sfinții săi, dar numeroși sfinți – împărați, regi, regine și prințese – au o audiență națională. Poporul îi sărbătorește an de an. Ca și în regiunile occidentale, numeroase divinități antice au avut o a doua existență ca sfinți nemuritori ai daoismului, iar hagiografia lor a fost adaptată în consecință. Departe de a-i respinge pe acești sfinți „apocrifi“, daoismul îi adoptă bucuros, argumentând că, intrați în panteonul daoist, ei au

subscris la Contractul pur, adică au renunțat la sacrificiile sângeroase. Astfel, daoismul salvează zeii, ceea ce pentru el este la fel de important ca salvarea oamenilor. El recunoaște de asemenea numeroși sfinți de origine budistă, cel mai celebru fiind Guanyin, Miloasa.

Pentru popor – dar nu și pentru daoiști – sfinții sunt zei. Cu alte cuvinte, religia chineză le rezervă numai inițiaților cunoașterea zeilor adevărați care rămân în trup și care corespund ipostazelor lui Unu. Pentru oamenii de rând (*su ren*, cum spun maeștrii), cultul se limitează în mod esențial la panteonul zeilor populari. Iconografia lor este universal răspândită; ei au legende, locuri sfinte, ca și sfinții nemuritori cu care sunt asimilați și confundați. În schimb, divinitățile abstracte, ipostazele lui Dao, care în teologia daoistă formează vârful edificiului, nu joacă cine știe ce rol în devoțiunea populară. Departe de a regreta această stare de lucruri, maeștrii o aprobă, propovăduind unitatea celor trei religii (budismul, confucianismul, daoismul).

Zeii cei mai apropiați de popor îndeplinesc rolul de cenzori, același rol pe care îl au pentru inițiați zeii trupului. Ei sunt socotiți trimișii administrației lui Dao pentru a păstra pacea și dreptatea în lume. Achitându-se de această sarcină, zeii (cei ai poporului, ca și cei ai trupului) pot obține merite (*gong fu*) care, contabilizate cu toată grija de administrația lui Dao, le permit să urce treptele și să se apropie de Dao. Pe măsură ce înaintează pe drumul perfecțiunii, ei își pierd identitatea individuală pentru a se contopi în categoriile cosmologice. Acest proces este cel al lui *ke*, norma clasificatoare și sistemul de eșaloane după care este organizată birocrația celestă. Datorită lui *ke*, fiecare lucru sau ființă, de la cea mai mică pietricică până la oameni și zei, poate înainta pe drumul perfecțiunii. Îi este de ajuns să practice și să obțină *gong fu*, cuvântul ce s-a răspândit în Occident în legătură cu artele marțiale ale Chinei (astăzi mai ales prin filmele de *gong fu* – *kung fu* – realizate în Hong Kong). Este vorba cu adevărat de același lucru: artele marțiale sunt una din multiplele metode pentru întreținerea trupului și disciplinarea energiilor vitale, cu același titlu ca meditația extatică, cultul sfinților sau operele de binefacere. În acest ansamblu atât de vast, care cuprinde teatrul chinez, dietetica și alegerea locului pentru construirea caselor și mormintelor, totul se leagă. Sistemul daoist îmbrățișează fiecare aspect al vieții și al morții.

VIAȚA RELIGIOASĂ

Comunitatea

Nu devii daoist; daoist ești, uneori fără să-ți dai seama. Religia, scria Marcel Granet vorbind despre daoism, nu a devenit niciodată în China o funcție diferită de activitatea socială. Ea cuprinde viața întreagă: regimul alimentar,

organizarea habitatului, sistematizarea cetăților (cartiere regrupate în jurul templelor), timpii vieții (nașterea, căsătoria, decesul), crizele vieții, calendarul agricol, sărbătorile, meșteșugurile și comerțul (prin intermediul asociațiilor și corporațiilor), alianțele religioase și naționale, precum și artele și tehnicile (printre care medicina), literatura, filozofia, mistica. Inserția în viața religioasă, însăși optica acesteia din urmă diferă după cum ești un simplu laic, membru al unei asociații liturgice, preot mirean sau călugăr. Fiecare este liber să-și fixeze locul conform cu credința, practica și progresul său în înțelegerea tainei. Tot astfel gândesc și astăzi preoții. Ei nu predică, ci răspund întrebărilor în funcție de mijloacele lor intelectuale și de interlocutori.

Daoismul n-a cunoscut niciodată adevărate instanțe conducătoare. El se prezintă ca o constelație de comunități – în majoritate laice – federate. Aceasta era de altfel și situația primelor comunități asupra cărora avem date sigure, cele ale mișcării cunoscute sub numele de mișcarea Maestrului Cerului (*Tian shi Dao*)[1]. În acea vreme au existat cu siguranță și alte mișcări, dar sunt mult mai puțin cunoscute.

Comunitățile Maestrului Cerului s-au menținut pe tot parcursul Evului Mediu. Ele erau, pare-se, mai ales rurale. Până la apariția lor, nu cunoaștem din societatea chineză decât aristocrația („Riturile nu coboară până la popor", spunea *Ceremonialul* confucianist). Or, tocmai când ordinii aristocratice a marii dinastii Han i se apropie sfârșitul, cronicile menționează pentru întâia oară dioceza Maestrului Cerului, care, în ținuturile din Sichuan și Shaanxi, preia ștafeta de la autoritatea imperială, acolo unde aceasta nu mai izbutește să se mențină.

Mișcarea Maestrului Cerului, care se dezvoltă după noua apariție a lui Lao Zi în anul 142, nu este prima mișcare escatologică din istoria daoismului, de vreme ce *Istoria dinastiei Han* (*Han shu*) menționează că în anul 3 î.Hr. ținuturile din Shandong și cele ale capitalei au fost năpădite de mulțimi de țărani care își lăsaseră pământurile pentru a merge către vest în căutarea lui Xiwang Mu, marea zeiță a nemuririi. Această mișcare nu a avut totuși urmări.

Mișcarea lui Lao Zi ne-a făcut să descoperim un aspect al daoismului fără îndoială prezent, dar puțin explicat în textele clasice: spaima de impuritate. Lao Zi anunță într-adevăr sfârșitul ciclului cosmic, adică lumea actuală, căreia trebuie să-i succeadă un ciclu sexagesimal. Numai cei care se alătură noii alianțe cu puterile și copiii lor, născuți dintr-o „concepție maculată", vor supraviețui cataclismelor care se vor abate asupra lumii. Aleșii noii ordini, supranumiți „purii", vor fi „poporul sămânță" (*zhong min*) al noii ere.

Canonul daoist a păstrat circa treizeci de lucrări datorate mișcării Maestrului Cerului primitiv, printre care un magnific Apocalips în zece capitole demn de

1. *Cf. La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1934, p. 586.

lucrările omoloage din Antichitatea târzie a Orientului Apropiat. Calamitățile care așteaptă omenirea – mai ales pe „oamenii răi“ – depășesc orice imaginație: potopuri, incendii, epidemii, apariția unor demoni fioroși, a unor animale feroce, otrăviri, nebunii colective, războaie... Printre monștrii care vin să îngenuncheze omenirea figurează și o șleahtă de potentați aleși pe sprânceană: împărați, miniștri și generali. Cadrul în care se desfășoară aceste scene oribile este cel al Chinei rurale de la sud de Yangzi. Câteva rare pasaje evocă, cu naivitate (găini mari cât pasărea fenix...), bucuriile paradisului Purilor.

Textul care anunță acest Apocalips, *Cartea incantațiilor divine din grotele abisale* (*Dung yuan shen zhou jing*), datează probabil din secolul al IV-lea. El reia marile teme ale revelației Bătrânului Maestru, Lao Zi (numit începând de acum, în mod mai respectuos, Bătrânul Domn, Lao Jun), și anume faptul că lumea este vinovată de a fi continuat să facă sacrificii zeilor „perimați“ din vremea feudală, delăsând regulile de puritate învățate la precedenta încarnare. Energiile depășite și nefaste au fost astfel hrănite și au câștigat o hegemonie pernicioasă care a distrus armonia originară. Din cauza acestor forme „vulgare“ de cult, cu sacrificii sângeroase, morți și vii, oameni și demoni se unesc în mod licențios (*yin si*). *Cartea incantațiilor divine* interzice sacrificiile făcute zeilor vechi și cultul strămoșilor. Este autorizat numai cultul Nemuritorilor daoiști (aceștia nu mănâncă hrană vulgară). Domniei celor Nouă Ceruri a vechii ordini șamanice îi urmează era celor Trei Ceruri, cea a trinității daoiste, cele șase ceruri rămase fiind lăsate „energiilor perimate“ și constituind regatul demonilor. Noul panteon constă exclusiv din sufluri pure, aspecte abstracte ale lui Dao, ieșite din haosul primordial fără să fi fost întrupate în această lume. Între forțele spirituale și oameni este încheiată o nouă alianță, cea a Contractului pur: „Zeii nu mănâncă și nici nu beau, maeștrii nu primesc salariu.“

La această condamnare a șamanismului se va adăuga, două secole mai târziu, o alta, de data aceasta de natură rasială, care ațâță la rându-i spaima de sfârșitul lumii. Ea deplânge faptul că, de când oamenii au părăsit societatea primitivă și claustrarea sa sătească, popoarele nu mai stau locului. Chiar aici, în regatul Centrului Lumii (China), sunt din ce în ce mai mulți bărbați și femei de alt neam. Rasele se amestecă, religiile, de asemenea (să amintim că nordul Chinei, cucerit de populații nechineze, a fost convertit cu forța la budism). Noua rasă umană ieșită din aceste amestecuri abuzive și licențioase este diabolică. Apocalipsul trebuie să separe secara de neghină. Comunitățile se închid în ele însele, devin refugiul celor drepți și puri, în fața unei lumi corupte aflate pe drumul pierzaniei. Mitul purității întemeiază identitatea comunitară. El se va păstra până în zilele noastre, nu numai în China profundă, dar chiar și la etniile așa-zis „minoritare“ convertite la daoism (așa sunt aproape toate) și comunitățile chineze de peste mare.

Încă din acele vremuri îndepărtate, comunitățile descrise în textele Canonului și în izvoarele epigrafice corespund parohiilor locale – sate sau cartiere – organizate în jurul unui loc de cult. Acesta este un oratoriu (*jing*), loc de reculegere și purificare unde daoiștii comunică cu sfinții Nemuritori și cu zeitățile lui Dao. Ritul esențial constă în a face o ofrandă de tămâie; instrumentul liturgic cel mai important este deci cădelnița. Acesta – mai ales capacul vasului – ia adesea forma unui munte în miniatură, furnizând astfel un suport pentru meditația extatică, cea a călătoriilor spirituale în ținuturile îndepărtate unde locuiesc Nemuritorii.

Oratoriilor li se asociază un altar dedicat zeului Pământului (*She*). *She* este o zeitate a Chinei antice căreia statele feudale îi sacrificau prizonierii de război, dar pe care daoismul a recuperat-o și a transformat-o într-un șef local pașnic și binevoitor. Zeul pământului este zeul tutelar al parohiei și aceasta se definește în raport cu el, dându-și numele de adunare a zeului Pământului (*She hui*). Acest termen a cunoscut o răspândire excepțională, de vreme ce a servit, începând cu secolul XX, la a traduce mai întâi cuvântul nostru „societate“, apoi derivatul său, „socialismul“ (*she hui zhu yi*), expresie care în chineză înseamnă deci, literal, „doctrina de adunare a zeului Pământului“!

Comunitățile sătești se adună în jurul unui loc sfânt regional, locul ideal fiind un munte sacru. Acolo, un mare sanctuar, ridicat prin efortul tuturor, constituie locul de adunare, „regia“ (*zhi*) sau „dioceza“ federației *she hui*“. La sfârșitul Evului Mediu (secolul al XI-lea), diocezele Maestrului Cerului se transformă în sanctuare pentru sfinții populari (Zhang Daoling, primul vicar al Maestrului Cerului, va deveni un sfânt național sub titlul de „Primul Maestru al Cerului“). Comunitățile de cult local înlocuiesc atunci diocezele.

Intrarea în spațiul religios

Daoismul s-a înrădăcinat fără îndoială în societatea chineză înaintea secolului al II-lea d.Hr., apariția sa ca un cadru organizațional pe lângă administrația oficială, sub forma mișcării Maestrului Cerului, părând a fi rezultatul unei evoluții destul de lungi. Fără convertire silită, fără misionari itineranți, daoismul s-a propagat adaptându-se particularităților locale. El a știut să transforme locurile sfinte în sedii ale diocezelor sale și să adopte zeii teritoriali, din care și-a făcut sfinți nemuritori protectori. Faptul că daoismul se sprijinea pe scriere, mult mai mult decât pe religia publică și oficială, a favorizat cu siguranță propagarea sa. Acest rol al scrierii surprinde, având în vedere cadrul preponderent rural al comunităților daoiste. Și totuși, în Evul Mediu, toți credincioșii Maestrului Cerului trebuiau să fie capabili să recite *Dao De Jing*. „Maeștrii“, însărcinați cu oficiul liturgic, trebuiau să știe, în plus de aceasta,

să scrie și să recite foarte numeroasele documente necesare în tranzacțiile cu birocrația lui Dao.

Intrarea în sânul religiei se făcea la șase ani, atât pentru fete, cât și pentru băieți. Ei locuiau atunci un timp la dioceză pentru a primi o primă inițiere, fiind numiți învățăcei (*shu sheng*). Cu această ocazie, micul adept declara solemn:

> În starea lui primitivă, trupul meu a fost învestit cu suflu (*qi*) divin de la Venerabilul Maestru Lao Zi, dar eu însumi nu sunt încă în stare să-l deosebesc. În această zi, pregătindu-mi așadar chezășia credinței, am purces la maestrul „Cutare" în cutare dioceză ca să-i cer să-mi înmâneze catastiful (în care sunt trecute numele și atributele zeilor mei personali). Știu că de-aici înainte numele meu este înscris de către instanțele cerești și mă angajez să respect regulile Alianței.

Datorită acestor registre, toți copiii învățau mai întâi să recunoască o singură divinitate, care era socotită și îngerul lor păzitor. Ei trebuiau de la bun început să asculte de câteva porunci simple: să nu fure, să nu mintă, să-i respecte pe cei mai mari decât ei. Pe la doisprezece ani, o nouă inițiere ridica numărul celor doi paznici la zece și cel al poruncilor la douăsprezece. La vârsta nubilă, băieții și fetele erau supuși unui antrenament mult mai complet, îndeosebi unei inițieri în tehnicile extazului, care să le permită să evoce, prin meditație, șaptezeci și cinci de divinități diferite. Interdicțiile se înmulțeau, ajungând la nu mai puțin de șaptezeci și două de porunci.

Căsătoria era concepută ca o împreunare a suflurilor (*qi*) tinerei perechi, ceea ce ridica numărul divinităților înscrise în registrul acesteia la o sută cincizeci. Riturile împreunării erau celebrate într-un oratoriu, sub conducerea unui maestru. După o perioadă de post, cuplul invoca perioadele ciclului de șaizeci de zile sub o formă divinizată, făcând exerciții respiratorii și exerciții de vizualizare a lumii interioare. Apoi adepții se dezbrăcau și își deznodau părul. Față în față, mai întâi stând jos, apoi în picioare, și în fine împreună, executau o coregrafie rafinată, desenând un careu magic în interiorul oratoriului, ca și în interiorul trupurilor lor. Într-un dans lent, perechea înlănțuită evolua dintr-un punct în altul al spațiului sacru, invocând de fiecare dată suflurile corespunzătoare celor Nouă Palate și indicând valoarea numerică a fiecărui punct cardinal, cu degetele și mâinile împreunate: nouă pentru Sud, cinci pentru centru etc.

Atunci începeau mișcări și gesturi mai dificile. Rând pe rând, unul din parteneri se culca, în timp ce celălalt executa un dans în jurul corpului său. La intervale precise, se oprea pentru a efectua masaje (cu piciorul) pe puncte precise ale trupului partenerului culcat, făcând în același timp exerciții de vizualizare și invocând zeii lumii interioare. În anumite momente cuplul efectua scurte coituri ritmate fără să-și întrerupă meditația. În încheiere, participanții

îi invocau din nou pe zeii timpului, dar de data aceasta într-o ordine regresivă. Fiecare etapă a acestei coregrafii fizice și spirituale purta un titlu: „să te gândești la palatul lui Unu“, „conducerea spontană a suflurilor“, „invocarea ciclului ceresc“, „numerele ciclului terestru“, „regresul zeilor“, „suflul ascendent“, „copilul care se întoarce“, „să tai în două moartea“, „să străbați timpul“, „să mulțumești vieții“.

Acest ritual, care mobiliza toate facultățile fizice și spirituale ale partenerilor, era executat în mod perfect simetric: fiecare rugăciune, fiecare gest al bărbatului își găseau contraponderea într-un gest și într-o rugăciune a femeii; nu exista deci partener activ și partener pasiv. Acest ritual trebuia să fie îndeplinit – fără îndoială, într-o formă simplificată – și în viața maritală.

Este sigur, așa cum observă Henri Maspero, că aici se regăsește amintirea anticelor orgii țărănești. Dar acest ritual avea și o semnificație mai profundă, deoarece scopul său era unirea energiilor cosmice în mod pur, pentru ca progeniturile născute din această unire să fie tot ființe pure, concepute fără dorință și demne de a fi socotite printre bărbații și femeile „poporului sământă“. Este vorba deci de o formă de concepție imaculată. Idealul purității întărește identitatea comunitară și în același timp pune bazele practicii individuale.

Începând cu secolul al XI-lea, când comunitățile religioase lasă locul asociațiilor de cult, aceste rituri ale împreunării suflurilor dispar, fiind înlocuite cu practica individuală a alchimiei interioare.

Maeștrii sacerdoți și ritualul lor

Prin îndeplinirea ritualului de trecere al împreunării suflurilor, adepții deveneau eligibili în funcția de maestru. Maeștrii erau în principiu desemnați de credincioși, în fiecare dioceză trebuind să existe o anumită paritate între bărbați și femei, în armonie cu forțele Universului. Energiile cerești ale anului solar erau împărțite în douăzeci și patru de perioade, marcate la cincisprezece zile de „noduri energetice“. Acest ciclu, care continuă să aibă o mare importanță în China, deoarece rânduiește muncile agricole, a servit drept model pentru organizarea comunităților. La începutul mișcării Maestrului Cerului existau așadar douăzeci și patru de dioceze, fiecare având douăzeci și patru de maeștri bărbați și douăzeci și patru de maeștri femei. Acest lucru poate să surprindă, dacă ne gândim la situația femeii în China antică, complet aservită autorității paterne și maritale, obiect de schimb între familii, neavând nici un drept în caz de absență a descendenței masculine. Egalitatea femeilor cu bărbații era totuși reală: istoria a păstrat amintirea a numeroși maeștri femei, adesea foarte influenți. Astăzi, în unele regiuni ale Chinei, mai ales în sud, există încă femei printre maeștri, nu numai în ordinele monastice, ci chiar și în clerul mirean. Probabil se dădea o anumită prioritate virtuții feminine, așa cum o ilustrează

regulile de viață pentru adepții laici din China veche (secolul al II-lea d.Hr.): „Practicați aceasta: nu acționați, fiți blânzi, păstrați-vă feminitatea; nu luați niciodată inițiativa!"

Diocezele vechi erau întemeiate pe munții sacri. De trei ori pe an, credincioșii se strângeau acolo pentru a-și ține adunările (*hui*). Cu această ocazie, fiecare familie aducea cinci banițe de orez pentru a face împreună cu ceilalți rezerve de grâne în caz de secetă. Această practică era foarte prost văzută de guverne, căci impozitele constau în cereale și acest gen de colectă ținea deci de monopolul administrației imperiale. De aceea analele oficiale ridiculizau mișcarea denumind-o „Calea celor cinci banițe de orez". Sanctuarele le serveau de asemenea țăranilor ca locuri de refugiu în caz de tulburări și de foamete. Se veghea deci la păstrarea mediului înconjurător natural, garanție a supraviețuirii. Era interzis să poluezi izvoarele, să dobori copacii, să ucizi păsările sau să le strici cuiburile. Manualele daoiste te învățau cum să supraviețuiești în munți hrănindu-te cu plante și cu fructe sălbatice.

Maeștrii primeau o învestitură relativă la dioceză. Textul care trebuia să le îndrume purtarea (secolul al III-lea d.Hr.) număra o sută optzeci de articole, dintre care o parte erau reguli ecologice:

Să n-ai nici servitori, nici țiitoare.
Nu jindui la nevasta altuia.
Nu fura lucrurile altora.
Nu aduce vătămare vieții unei făpturi vii, oricare ar fi aceea.
Nu primi de la nimeni mai mult de un bănuț, fără motiv întemeiat.
Nu distruge și nu arde lucruri ale altcuiva, care fac mai mult de un bănuț.
Nu arunca în foc de-ale gurii.
Să n-ai nici bivol, nici porc.
Nu încerca să-ți însușești ce e al altuia prin mijloace necinstite.
Nu mânca usturoi ori mirodenii piperate.
Nu scrie răvașe nerespectuoase despre nimeni.
Nu scrie prea multe scrisori prietenești.
Nu ajuta femeia să lepede pruncul.
Nu da foc la ogoare și nici la păduri.
Nu mânca în vase de metal prețios.
Nu încerca să cunoști faptele politice sau militare; nu prooroci asupra lor.
Nu lega prea strânsă prietenie cu osteni sau tâlhari.
Nu doborî copaci fără temei.
Nu culege ierburi sau flori fără temei.
Să n-ai de-a face cu cârmuitorii acestei lumi și nici cu slujbașii; nu te lega niciodată cu ei prin căsătorie.
Nu te purta disprețuitor cu învățăceii; nu fi părtinitor cu nici unul, ca să nu le smintești firea.
Nu pune preț pe avuții sau bogății.

Nu mânca de unul singur.
Nu arunca otrăvuri în apa izvoarelor, a lacurilor, a fluviilor și a mărilor.
Nu-ți lua viața.
Nu scormoni pământul fără rost, nu netezi dealurile, nici nu umple râpile.
Nu nimici gângăniile amorțite.
Nu te urca în copaci ca să cauți ouă în cuiburile păsărilor.
Nu arunca murdării în apa izvoarelor și a puțurilor.

Maeștrii nu primeau salariu. Ei trăiau în sânul comunității lor, exercitându-și meseria ca oricare alt om, deosebindu-se de ceilalți doar când își îndeplineau slujba. Oficiul liturgic privea fiecare aspect și fiecare etapă importantă a vieții. Maeștrii oficiau în calitate de reprezentanți ai administrației lui Dao „pentru a practica transformarea în profitul cerului" („cerul" voia să însemne de asemenea „natura și legile sale"). Prima lor îndatorire era să-i confirme pe credincioși ca aleși în sânul poporului sământă. Pentru a-și păstra această calitate și a beneficia de grația Prelungirii Vieții, credincioșii trebuiau să fie înscriși în registrele cerești. În caz de boală trebuiau să-și mărturisească greșelile în scris. În cazurile grave, confesiunea lua forma unui raport exhaustiv, retrasând viața adeptului și recapitulând infracțiunile comise de el. Unele grupuri recurgeau de asemenea la mărturisiri publice, precum și la ritualuri colective de pocăință. În cadrul oficierilor, maestrul avea însărcinarea nu numai de a-i îndruma pe credincioși, ci și de a prezenta rapoarte scrise amănunțite instanțelor cerești, încunoștiințându-le despre chestiunile la ordinea zilei și cerându-le, când era cazul, ajutorul.

Pentru a prezenta aceste memorii, maestrul efectuează o meditație asupra zeilor trupului. Întregul univers, inclusiv administrația lui Dao și marea cancelarie a Maestrului Cerului, se stabilește, prin forța gândirii imaginative, în persoana maestrului: haosul primordial – originea lucrurilor –, oceanul energiilor, se află în vintre și șale, eul conștient în inimă, pământul în splină, munții și cerul în craniu și în aura care îl înconjoară. În această lume intimă se efectuează călătoria în ceruri și întâlnirea cu puterile. În terminologia liturgică daoistă, se spune că maestrul ajută „să treacă" cererea și, împreună cu ea, energiile vitale ale adeptului, în trupul său. Prin această trecere energiile sale sunt întărite și sublimate; asta înseamnă „să practici transformarea în profitul cerului". Opera lui Dao care se împlinește în trupul maestrului generează merite (*gongfu*). Așa cum am văzut, după legile liturghiei clasificatoare (*ke*), acest rit de trecere îi înnobilează pe toți cei care iau parte la el. Astfel universul întreg este prins într-o dinamică generală de sublimare care în final duce la apoteoză. Budismul a împrumutat acest concept daoist de „trecere" pentru a traduce noțiunea indiană de „salvare".

În epoca modernă, funcția clericală cerea o solidă formație, religioasă, literară și medicală totodată. Învățătura începea foarte devreme și era dată în sânul unor familii care își transmiteau arta din generație în generație; se crede că aceasta dura cel puțin douăzeci de ani. Pentru maeștrii mireni, oficiul divin devenea deci ereditar, după modelul familiei Zhang din provincia Sichuan, al cărei strămoș – Zhang Daoling – a fost întâiul primitor al noii revelații a lui Lao Zi și a devenit „vicarul" său pentru „a practica transformarea [civilizatoare] pentru seama cerului". Urmașii săi s-au bucurat de o anumită prioritate pentru a deveni maeștri, mai ales în diocezele reputate ca cele mai vechi. În decursul primelor secole, întâlnim în fiecare generație un anumit număr de „urmași ai primului vicar" în diferite regiuni ale Chinei. Mai târziu, prin secolul al VIII-lea, una dintre ramurile familiei Zhang, instalată pe Muntele Dragonului și al Tigrului (Long hu shan), un important centru religios din provincia Jiangxi, s-a proclamat singura autentică deținătoare a tradiției. Începând din acest moment, ea a instaurat o nouă regulă, dând unei singure persoane dintr-o generație titlul nu de vicar al Maestrului Cerului, ci chiar de Maestru al Cerului. Astfel a luat ființă instituția „papilor" ereditari ai daoismului, care s-a perpetuat până în zilele noastre, Maestrul Cerului (*Tian Shi*) actual fiind al șaizeci și patrulea din neamul său. Maestrul Cerului nu avea nici o putere politică. Garant al tradiției liturgice, el era abilitat să-și hirotonisească maeștrii. În unele perioade, împărații și guvernele au respectat această tradiție. Din secolul al XVII-lea relațiile au fost rupte; poate vor fi restabilite cândva.

În afara riturilor de învestitură, nu există alt serviciu liturgic propriu maeștrilor cerului din Longhushan. Maeștrii (*Dao shi*) care li se adresează pentru a fi confirmați în oficiul lor au fost deja formați în sânul familiei lor și alături de colegii din regiunea lor.

Maeștrii *dao shi* se grupau în ghilde care exercitau o autoritate neoficială, dar efectivă pe plan local. Intrarea în rândul maeștrilor se efectua prin intermediul lor. Dar mai mult decât apartenența la o corporație conta moștenirea familială. Calitatea de maestru privea în primul rând corpul fizic: adeptul trebuia să aibă „oasele", scheletul, unui Nemuritor, o calitate genetică deci, dacă voia să pretindă ridicarea la demnitatea de ales al cerului și de maestru al cerului. În al doilea rând, corpul social: candidatul la hirotonisire trebuia să fie agreat de membrii ghildei din locul său de baștină și, în plus, de notabilii regiunii unde urma să exerseze. În fine, calitatea de maestru cerea cunoașterea textelor manuscrise folosite în serviciul liturgic: texte sacre de recitat, ritualuri, culegeri de scheme (mesaje și cereri către cer), formule și instrucțiuni secrete pentru meditație, talismane și formule magice. Aceste documente sunt transmise din generație în generație în cadrul familiilor. Colecțiile de manuscrise constituie, pentru familiile care le dețin, adevărate comori păstrate cu strășnicie.

Cum ar fi de neconceput ca ele să poată circula sub formă tipărită, la îndemâna tuturor, discipolii recopiază textele de care vor avea nevoie pentru postularea hirotonisirii.

Astăzi serviciul liturgic comportă două canoane distincte: cel al riturilor „pure“ (*qing*, adjectiv care califică cerul) și cel al riturilor „întunecate“ (*you*, descriptiv pentru lumea infernală). Ritualul pur privește comunitățile de oameni vii – sate, asociații, cartiere – din jurul templului. El ia forma unei ofrande (*jiao*) pentru pace și prosperitate. Sărbătorite de regulă o dată pe generație, ofrandele *jiao*, adevărate rituri ale reînnoirii, coincid adesea cu refacerea sau restaurarea unui templu și-i înscăunează sau confirmă pe șefii locali. Maestrul trebuie să se pregătească pentru serviciile „pure“ prin exerciții de purificare și abstinență. Aceste mari rituri durează între trei și șapte zile și nopți; ele cer un foarte mare efort și cunoștințe tehnice considerabile. Conduse de un mare maestru, serviciile pure necesită participarea a cel puțin patru ajutoare și a unei orchestre de cinci persoane. Riturile se desfășoară într-un spațiu închis, interzis muritorilor de rând. Comunitatea își deleagă bătrânii – în număr de cinci – pentru a participa și a prezenta „ofranda“ în numele ei. În plus, fiecare familie este reprezentată de o lampă care arde în permanență pe altar. Foarte adesea, familiile aduc și statuetele sfinților din altarul lor domestic în interiorul ariei sacre, pentru a putea beneficia, prin intermediul lor, de influențele faste generate de marea sărbătoare.

Riturile întunecate, cele de doliu și pentru mântuirea sufletului, se oficiază pentru familiile numeroase. Serviciile durează între o jumătate de zi și trei zile și se repetă în principiu de șapte ori înaintea înmormântării. Ca și serviciile pure, cele de doliu se compun dintr-o multitudine de ritualuri distincte. Dar, spre deosebire de riturile pure, riturile întunecate sunt celebrate la particulari, într-o clădire provizorie ridicată în acest scop, iar oficianții nu sunt supuși unor interdicții foarte severe. Riturile pentru salvarea sufletului, în esență recitări unde noțiunea de „merit“ joacă un rol preponderent, dau ocazia unor acțiuni mai dramatice care sunt reprezentate cu un simț al spectacolului: trimiterea „înscrisului de iertare“ în favoarea sufletului acelui răposat, asedierea cetății infernului pentru a-l elibera, baia purificatoare și mutarea în ceruri. Serviciile de *recviem* iau sfârșit în mod teatral: maeștrii, deghizați sumar, joacă scene de mistere pe teme evlavioase, dar interpretate în stil comic. Astfel, durerea pricinuită de doliu se risipește prin râs.

Începând cu anul 1950 marile rituri nu mai supraviețuiesc decât în Taiwan și Hong Kong. În Republica Populară Chineză, prea oficiala Asociație Națională a Daoismului autorizează riturile de doliu pentru partea „de merit“, dar interzice liturghia pură, expresie a autonomiei structurilor politice locale. Sfidând interdicția, „ofrandele“ continuă să aibă loc sporadic în provinciile

meridionale. Din păcate, aproape toate manuscrisele privitoare la aceste ritualuri au fost pierdute. Maeștrii încă în măsură să execute riturile sunt foarte puțin numeroși și adesea foarte în vârstă. Nu mai există deci servicii integrale și, de regulă, se improvizează.

Practica individuală

Clasându-și textele în „trei grote“, daoiștii au toate textele liturgice în grota din mijloc (*dong xuan*), scrierile provenite din cultul sfinților, exorcisme și vindecări, în peștera inferioară (*dong shen*). Categoria superioară (*dong zhen*) reunește literatura *Clasicelor adevărate de cea mai înaltă puritate* (*Shang qing zhen jing*), opere mistice destinate practicii individuale.

Încă din Antichitate, calea dobândirii sfințeniei și puterilor cuprindea exerciții atât fizice, cât și spirituale. Zhuang Zi le critică pe cele dintâi, fără să le respingă cu totul. „Yoga chineză“ își are începutul în secolul al V-lea î.Hr., dacă nu și mai înainte. Textele tehnice nu s-au păstrat aproape deloc. Câteva inscripții pe bronz descriu exerciții respiratorii.

Cele mai vechi texte lungi asupra tehnicilor de „hrănire a principiului vital“ (*yang sheng*) se referă la droguri, masaje, gimnastică și, mai ales, la actul sexual. Celebrând bucuriile dragostei, daoismul găsea cel mai bun antidot pentru spaimele morții. Manualele despre „arta din camera de culcare“, pline de candoare clasică și naivitate sugestivă, rămân o excelentă lectură:

> Împăratul galben o întreabă pe Fata diafană: „Dacă aș vrea să stau multă vreme fără raporturi sexuale, ce s-ar întâmpla?“ „Ar fi foarte rău! spune Fata diafană. Cerul și pământul au mișcări alternative, *yin* și *yang* se descarcă și acționează unul asupra altuia. Bărbatul trebuie să le urmeze, conformându-se naturii. Dacă refuzi să te împreunezi, spiritele tale vitale vor stagna, *yin* și *yang* vor fi blocate. În cazul ăsta, cum să te mai dregi? Dacă tija ta de jad [penisul] nu se mișcă, sexul moare… De aceea trebuie să te servești de ea și să o pui la treabă cu regularitate.“

Idealul urmărit era cel al sexualității „pure“, contrară celei care duce la procreare. Prin practici variate, fizice și spirituale, adepții căutau să sublimeze energia sexuală („esența“ trupului) pentru a da naștere unei ființe nemuritoare. Este vorba oarecum de o autofecundare pornind de la energiile sexuale, *yin* și *yang*, prezente în trupul fiecărei ființe umane. Dar această autofecundare implica întotdeauna toate celelalte forme de sexualitate, dragostea exterioară și cea interioară mergând împreună. Nu trebuia să meditezi de unul singur.

Foarte curând, sublimarea materială și ideală a energiilor generatoare ale trupului a împrumutat vocabularul alchimiei, după cum relatează unul dintre textele cele mai vechi (secolul I d.Hr.?), *Cartea despre Centrul lui Lao Zi* (*Lao Zi Zhong jing*):

> Daoiștii rafinează mercurul, reduc cinabrul și pietrele prețioase și alte substanțe minerale pentru a fabrica elixirul divin. Le este de ajuns să soarbă o linguriță din el ca să zboare la cer. Căci trupul absoarbe tot timpul sufluri și astfel omul ajunge să trăiască până la adânci bătrâneți. [Cei care aspiră să fie] Nemuritori divini meditează asupra zeilor [trupului] și absorb [în acest fel] elixirul, transformându-se astfel în oameni perfecți [*zhen ren*, *homunculus* al alchimiștilor noștri].

În tot decursul Evului Mediu, dragostea fizică a rămas una din căile principale ale sfințirii. Dar încă din secolul al IX-lea teoriile evoluează. Revenind la modelul alchimiei – o alchimie care progresase mult și care le permisese între timp daoiștilor să inventeze praful de pușcă –, trupul era acum văzut ca un mare laborator. Viziunea bucolică a peisajului interior a fost înlocuită de o concepție matematică și fizică. În același timp, în această „alchimie interioară" (*nei dan*), căutarea imortalității devenea un exercițiu solitar și, uneori, homosexual.

Această evoluție traducea de asemenea, bineînțeles, o transformare a societății și a moravurilor. Practica individuală s-a despărțit de religia comunitară, de cultul sfinților sărbătorilor sale, precum și de serviciul liturgic. Foarte tehnică, ea a devenit apanajul cărturarilor, fapt care explica de ce confucianiștii – chiar și marele filozof Zhu Xi (1130–1200) – se consacrau alchimiei interioare.

Ea își păstrează și astăzi prioritatea în practica individuală a daoismului, fiind propagată de școala Adevărului Complet (Quan Zhen), singura dintre cele două mari componente ale clerului modern care a fost reabilitată de regimul actual.

Voga sa actuală este de asemenea tributară exercițiilor daoiste de tehnică respiratorie (*qi gong*) în general. Mai multe incidente istorice din ultimii ani explică acest fenomen. Unul este dezvoltarea medicinei chineze, mai ales a acupuncturii. Delăsată la începutul secolului, chiar în China, dar remarcată de medicii occidentali (mai ales de medicii francezi aflați în Indochina), acupunctura a fost astfel reintrodusă datorită unei puternice cereri din partea străinătății, începând de prin anii '60. Această cerere permitea îndepărtarea etichetei de „retrogradă" și „feudală" și a stimulat cercetările în vederea dovedirii fundamentelor „științifice" ale acupuncturii. Cum aceasta se bazează pe o teorie a energiilor vitale (*qi*) ale corpului de sorginte pur daoistă, odată stabilită existența științifică a *qi*-ului, întreg edificiul cosmologic daoist își găsea reabilitarea.

Un deceniu mai târziu, gerontocrația aparatului partidului, cu Mao Zedong în frunte, era pregătită să caute în tradițiile medicinei chineze și ale daoismului secretele unei sănătăți din ce în ce mai șubrede. Astfel au intrat în scenă vracii tămăduitori prin „lucrarea suflului" (*qi gong*). Deținători ai unor însușiri dobândite prin practicile milenare ale „procedeelor de hrănire a principiului vital", aceștia lucrau pentru o minoritate de aleși. Alții, mai puțin legați de instituțiile revoluționare, au pătruns și ei, fără să mai aștepte, prin breșa făcută.

Poporul, însetat de miraculos din cauza unui trai zilnic mai mult decât monoton și greu de suportat, a început să recurgă, după 1980, la serviciile unor maeștri de *qi gong* plini de har. Aceștia, înveșmântați în hainele de ceremonie tradiționale și adaptând discursul daoist la limba de lemn a partidului, țin predici mulțimilor de oameni ce umplu stadioane întregi. Discursurile lor interminabile urmează pretutindeni același model: dezvoltarea științei moderne a permis validarea înțelepciunii chineze dintotdeauna; *qi* este o realitate științifică. Apoi maestrul îi învață pe cei prezenți tehnica: mai întâi te destinzi, apoi te concentrezi asupra diferitelor părți ale trupului, simți cum circulă energia vitală... Este momentul în care întreaga asistență intră în transă. Mii de oameni dansează, plâng sau urlă, cuprinși de extaz. Sunt aduși bolnavi și infirmi care sunt vindecați pe dată. Într-o atmosferă de *revivalist meeting* american, mulțimea regăsește gestica și limbajul oracular al șamanismului chinez refulate de atâta amar de vreme.

Voga *qi gong*-ului permite astăzi daoismului individual să recapete o vigoare nouă. Aceasta se traduce nu numai prin vocații harismatice care, dacă le-am număra, ar fi cu milioanele, ci, în mod mult mai vizibil, printr-un val continuu, de câțiva ani, de publicații dedicate practicilor daoiste, alchimiei interioare, precum și metodelor străvechi (este în curs de apariție o *Enciclopedie a artelor din camera de culcare*).

Templele

Voga practicii individuale, mai ales prin diversele forme de *qi gong*, nu are o bază instituțională. Înainte de 1949, această funcție era îndeplinită de templele populare. Centre culturale și liturgice ale comunităților locale, templele dădeau în același timp învățături, fie prin oficiile maeștrilor, fie prin difuzarea gratuită de lucrări, de „cărți bune“ (*shan shu*) publicate grație subscripțiilor. Aceste cărți conțineau viețile sfinților, povestiri edificatoare, texte pentru recitat, îndrumări pentru alchimia interioară.

Templele locale țin înainte de toate de cultul unuia sau mai multor sfinți. Acest cult a existat dintotdeauna, dar a luat un avânt deosebit de important odată cu începutul epocii moderne. În secolele al X-lea și al XI-lea, dezvoltarea tiparului, inventarea prafului de pușcă, a busolei, descoperirea inoculării antivariolice, construirea de noi căi de comunicație și introducerea unei forme de economie de piață anunță o reînnoire culturală și socială. Situația dominantă din China de Nord ia atunci sfârșit. Budismul, viu persecutat în cursul secolului al IX-lea, pierde din influență. Orașele comerciale din sud sunt în schimb în plin avânt. Ghildele și corporațiile lor – vechi parohii numite *she hui*, adunări ale zeului Pământului – sunt în principal organisme religioase grupate în jurul cultului popular, fiind tolerate de puterea imperială cu acest titlu.

Începând de acum, societatea capătă o mai mare importanță în raport cu statul. Daoismul, susținut de diferitele forme de cult, încearcă să realizeze o uniune universală, recunoscându-i ca sfinți ai săi nu numai pe toți zeii locali, ci și pe toți *bodhisattva* panteonului budist și pe înțelepții confucianiști. Marele serviciu liturgic al ofrandelor solemne (*jiao*) rezervă de aici înainte locuri speciale în altar tuturor sfinților celor trei religii: daoismul, confucianismul, budismul. O legendă veche, din nou la modă acum, face din Confucius discipolul lui Lao Zi și din Buddha o reîncarnare a acestuia din urmă. Unirea celor trei doctrine (*san jiao gui yi*) este ridicată la rangul de principiu. Numeroase lucrări filozofice și mistice elaborează sinteza până în cele mai mici amănunte. Nu este vorba de un sincretism, ci de o tentativă de integrare, pornind de la ideea că orice adevăr intelectual nu este decât parțial, că ceea ce e adevărat este valabil oriunde și trebuie deci să se regăsească în toate sistemele. Bineînțeles, confucianismul și budismul nu văd lucrurile la fel. Budismul este prea slăbit pentru a opune o rezistență serioasă. În schimb, confucianismul cunoaște o reînnoire foarte puternică începând din secolul al XI-lea și combate cu vigoare tendințele universaliste ale daoismului, însușindu-și însă numeroase elemente din practica, mai ales individuală, a acestuia (alchimia interioară). Este adevărat – ca și cum dialectica religioasă decurge în orice împrejurări în mod analog – că în China de azi confucianismul are multe puncte comune cu protestantismele noastre. Pentru multă vreme, el va trebui să se mulțumească să nu domine decât scena oficială și să lase spațiul popular daoismului și doctrinei celor Trei Religii.

În popor, cultul pentru diverși sfinți și templele acestora încadrează viața oficială și culturală. Sanctuarele, mai mult decât palatele și clădirile administrative, sunt monumentele primordiale ale cetății. Orașul Beijing, care atinge cifra de cinci sute de mii de locuitori în secolul al XVIII-lea, are circa o mie de temple. Proporția este cam aceeași și în celelalte așezări despre care avem informații.

Din aceste ansambluri prestigioase nu se mai păstrează astăzi nimic. Anul 1851, care la noi marchează începutul restaurării catedralei Notre-Dame din Paris de către Viollet-le-Duc, prima operă de anvergură dintr-o lungă lucrare de reabilitare a patrimoniului nostru religios, este în China anul în care începe distrugerea sistematică a templelor. Răscoala *taiping*-ilor – de inspirație protestantă – declanșează o profundă mișcare iconoclastă în întreaga Chină de Sud, mișcare ce nu este dezavuată și va fi reluată de guvernele moderne. De atunci distrugerile au continuat fără oprire. Revoluția culturală de tristă amintire a desăvârșit pur și simplu un fenomen început de mai bine de un secol. Această furie distructivă nu are, după știrea mea, echivalent în istoria omenirii, cel puțin în epoca modernă.

Un număr mic de temple și structuri liturgice au supraviețuit mai ales în Taiwan și Hong Kong. De când comunicațiile între aceste teritorii și continent

s-au restabilit, comunitățile de cult din Taiwan se duc în număr mare în țara de origine a sfântului lor pentru a ajuta la reconstrucția sanctuarului-mamă. Protestele guvernelor ambelor părți nu lipsesc. Unele reconstrucții sunt totuși exemplare. Toată partea de sud a provinciei Fujian s-a mobilizat astfel la începutul anilor '80 pentru a rezidi unul din cele cinci temple consacrate Împărătesei Cerului, sfânta mamă din Meizhou, pe insula situată în fața orașului Putian. Cum credincioșii au vrut să reconstruiască sanctuarul din piatră – și nu din lemn, ca în trecut –, „ca să nu mai poată arde", muncitorii s-au dus după granit la două sute de kilometri de Putian și, după ce l-au fasonat, au transportat blocurile pe uscat și pe mare până pe insulă. Ultima parte a transportului, până în vârful stâncii, s-a făcut cu spinarea. Nu se știe câte persoane și-au dat puținii lor bani și puterile pentru terminarea templului: fără îndoială, milioane.

Ca și bisericile noastre, templul se recunoaște fără greutate în mijlocul caselor satului sau cartierului: mai mare, mai frumos, arhitectura sa nu se distinge totuși fundamental de locuințele obișnuite.

Templul este reședința, palatul unui personaj divin, dar – în mod metaforic – oficial. El împrumută de la arhitectura civilă caracteristicile care corespund celor de rang privilegiat: acoperiș curbat terminat în coadă de rândunică, stâlpi și porți de culoare roșie, statui de lei în fața intrării etc. Nu este vorba totuși decât de aspectul exterior.

Templele sunt făcute mai ales după imaginea lumii. Ele sunt orientate cu fațada spre sud. De fiecare parte a porții se află reprezentările Dragonului Verde și ale Tigrului Alb, emblemele răsăritului și ale apusului. În interior, sub acoperiș, o cupolă susținută de console reprezintă bolta cerească. Baza templului este pătrată, după chipul pământului. Construirea templului este costisitoare: cu prețul unui singur sanctuar sătesc se pot ușor construi zece biserici protestante: este una din cheile problemei „modernizării" Chinei.

Templul, înălțat prin efortul tuturor, este o casă comună. Bătrânii se duc acolo în fiecare zi pentru a discuta despre chestiunile curente. Bunicile, în calitate de reprezentante ale familiilor lor pentru chestiunile privind credința și tradițiile, vin să aducă tămâie și să pună ulei în lămpi. Asociațiile de muzică, teatru, arte marțiale, lectură, binefacere, pelerinaj, scriere spiritistă, cercetări medicale, zmee de hârtie și altele își au aici sediul, precum și o firidă pentru sfântul lor patron.

Obiectul esențial al cultului, cel pentru care a fost construit în primul rând templul, este tămâiernița, nu imaginea sfântă sau statuia sau relicvele (practic necunoscute în daoism) ale sfântului hram. În fiecare an, comunitatea alege un „șef al tămâierniței"; din această cauză, acesta stă în fruntea fidelilor, care se definesc ca „servitori ai tămâierniței". După cum s-a mai spus, ofranda tămâiei constituie elementul esențial al cultului. Odinioară se ardeau mirodenii înglobate

în ceară (începând din secolul al XI-lea sau al XII-lea), bine-cunoscutele bețișoare. Tămâiei i se adaugă lumânările, florile (influență budistă), câteva prăjituri. La sărbătorirea sfinților, credincioșii aduc veșminte noi, din hârtie, care sunt arse în templu, și ofrande comestibile pe care le consumă după aceea în cursul unor petreceri pline de veselie.

Trebuie de asemenea menționată o altă ofrandă indispensabilă, bancnotele sacrificiale. Aceste bucăți de hârtie, aurite sau argintate, vândute în teanc și pe care credincioșii le ard în vetre speciale în curtea templului, nu constituie în nici un caz o ofrandă adusă sfinților sau o încercare de corupere a instanțelor cerești (cum au pretins adesea misionarii noștri în propaganda lor împotriva „superstițiilor chinezești"). Această ofrandă este un act de răscumpărare individuală. Pentru daoiști, ființa omenească perfectă nu are nevoie de ajutor, nici chiar divin. Problemele vin mai întâi de la lipsa de energie vitală. Capitalul-viață cu care oricine este înzestrat la naștere este risipit prin excese, datorate fără îndoială unor pasiuni necontrolate. Această monetizare „metaforică" a trupului omenesc este extrem de veche. Prinosul unei monede simbolice are drept scop să îmbogățească comoara avuției noastre personale. Această acțiune poate fi de asemenea caritabilă: surplusul de bani arși, mai ales din cei argintați, care este hărăzit cu precădere „sufletelor dezmoștenite", poate fi utilizat de către contabilii comorii destinului pentru a-i ajuta pe cei aflați la ananghie.

Templele și comunitățile lor sunt afiliate prin instituția împărțirii tămâiei. Ea constă, de fiecare dată când se formează un nou grup, în luarea câtorva pumni de cenușă dintr-o tămâierniță din templul-mamă, care se pun într-un vas nou ce va fi tămâiernița noii comunități. Această împărțire exprimă legătura de rudenie dintre cele două comunități, legătură materializată prin schimburi multiple. Membrii comunității se afiliază în același mod la sanctuarul lor local, punând pe altarul familiei o tămâierniță umplută la început cu cenușă luată din sanctuarul comun.

Instituția împărțirii tămâiei ilustrează faptul că societatea chineză, înaintea convulsiilor recente, era o încrengătură formată din zeci de mii de comunități legate prin rețele de alianțe foarte dense. Această rețea permitea comunicații transversale, în timp ce administrația imperială nu putea opera decât într-un univers puternic ierarhizat și centralizat. Guvernele moderne au căutat să distrugă rețelele liturgice ale daoismului, fără să fie în măsură să le substituie alte forme de comunicare.

China dintotdeauna

Acum o sută de ani, marele și foarte oficialul gânditor al Chinei contemporane Liang Qichao a scris: „Daoismul este rușinea Chinei." Liang studiase la Cambridge. Avea deci o minte bine instruită și se bucura de un mare prestigiu.

Asertiunile sale, precum cea pe care tocmai am citat-o, găseau un larg ecou în rândul intelectualilor și erau deja predate în toate școlile. Ar fi multe de spus despre naționalismul care, în vremea fundamentalismului, se afundă în distrugerea tradițiilor religioase cu același fanatism cu care alții se înverșunează să le reînvie. Dar, așa cum am mai spus, persecuțiile se explică în fond mult mai ușor decât faptul că daoismul continuă să ființeze. Care îi este forța? De ce resurse invizibile dispune? Pe ce baze se sprijină?

Unele explicații vin cu ușurință în minte: reîntoarcerea la căutarea unei entități culturale și a rădăcinilor etnice după o perioadă de occidentalizare masivă, nevoia de evadare din universul totalitar, forța tradițiilor, mai ales a celor transmise prin femei etc. Acești factori nu pun în lumină alte aspecte poate tot atât de importante.

Ceea ce este evident, cred, este mai întâi slăbiciunea adversarilor daoismului. Atâta și atâta propagandă revărsată asupra mulțimilor, atâta îndoctrinare a copiilor, atâta persecuție (eliminarea maeștrilor Quanzhen a fost extrem de eficace), atâtea distrugeri au avut fără îndoială un efect invers decât cel scontat. Populația a înțeles repede: dacă regimurile erau atât de opuse daoismului, înseamnă că acesta trebuia să aibă neîndoielnic o înaltă valoare. În mintea oamenilor de rând, daoismul creștea sub lovituri. În secolul al XIX-lea, după atâtea războaie ale opiumului și după falimentul răsunător al vechiului regim, China și-ar fi putut duce tradițiile la muzeu. Este ceea ce au împiedicat, fără voia lor, revoluționarii. Când misionarii noștri declarau, acum un secol, că religia chineză ajunsese doar un morman de superstiții infantile și că, în ansamblu, chinezii erau copți pentru altceva, nu greșeau fără îndoială cu totul. Ceea ce nu au văzut ei însă este că atitudinea lor negativă a îndreptățit apariția unor mișcări care, în fond, nu erau decât răfuieli în niște conflicte înainte de toate atavice.

Să ne întoarcem în istorie: ceea ce caracterizează istoria religioasă a Chinei este marea ei diversitate. La început, Țara de Mijloc este o confederație de regate, fiecare cu forme proprii de cult public, al căror patrimoniu este păzit cu strășnicie. Tratatele asupra riturilor atribuite lui Confucius nu spun altceva: suveranii ducatului Lu (situat în actuala provincie Shandong) n-au dreptul să-și aproprieze sacrificiile regilor din dinastia Zhou; clanul Jin nu are în nici un caz dreptul să pună în scenă o coregrafie cu opt rânduri de dansatori; regatul Qin nu are nevoie de cântecele regatului Zheng. Întemeierea imperiului în anul 246 î.Hr. nu a fost posibilă decât datorită abolirii complete a acestui cult al regatelor, apoi oficializării, în profitul cultului imperial, a „misterelor“, altfel spus a daoismului, căci acesta era singurul care putea reuni toate clasele populației din toate regatele. Misterele sunt cele care îi dau primului împărat legitimitatea. Ea se sprijină în egală măsură pe „sistem“ (*fa*), adică pe legea birocratică, nimic

altceva decât aplicarea la nivelul națiunii a principiilor cosmologice ale prezicătorilor, bazată pe imaginea supraomului provenită din cultul nemuririi. Acest edificiu rezistă admirabil. El nu este însă la înălțimea cerințelor unei puteri autocratice. Legitimitatea este esențialmente religioasă (mandatul Cerului) și trebuie să se sprijine într-o mare măsură pe credința populară. Aceasta poate ușor să-și întoarcă fața de la „salvatorul" imperial și să adere la alte cauze. Lucru și mai important, asamblarea cultului imperial și a mandatului Cerului se sprijină pe idei directoare după care Unul este întotdeauna multiplu, Dao indefinibil, ordinea nu are nimic de neclintit în ea, ci rămâne tributară haosului.

Sistemul cosmologic al daoismului are particularitatea de a înlătura absolutul. Marile sale categorii clasificatoare precum *yin* și *yang*, cele Cinci Forțe etc. permit înglobarea întregului univers, vizibilul și invizibilul, prietenul și neprietenul, zeii și oamenii. Nimic nu rămâne în afară. Același lucru este valabil și pentru doctrine: totul se schimbă, totul evoluează, dar într-un cadru universal, nu ferecat, ci total deschis. Din acest moment, orice tentativă statală sau politică ce caută să introducă demarcații, domenii despărțite între ele, este sortită eșecului. Toate se susțin întotdeauna împreună. Toate își au obligatoriu locul. Când un element se desprinde și crește, apogeul său îi anunță deja declinul inevitabil: „O dată *yin*, o dată *yang*, asta înseamnă Dao."

În anul 110 î.Hr., împăratul Wu din dinastia Han instaurează confucianismul ca ideologie de stat, cu scopul de a întări o dată pentru totdeauna puterea centrală. Doctrina înțeleptului devine o tradiție. Examenele imperiale testează cunoștințele din cărțile clasice și adeziunea nedezmințită la această tradiție a viitorilor slujbași. Cu toate acestea, daoismul nu dispare. Dimpotrivă, el prosperă în țară și, ca urmare, autoritatea mandarinilor devine mai mult decât aleatorie. El rămâne izvorul, inspiratorul oricărei reînnoiri, baza oricărui sistem de gândire. Pentru a-și desăvârși puterea el face din împăratul Wu un sfânt daoist. Un roman popular din secolul al V-lea descrie drumul presărat cu opreliști al monarhului către perfecțiune. Tradiția confucianistă nu se detașează decât cu greutate și doar în anumite momente de marele curent profund al gândirii chineze care este daoismul.

Alte doctrine – aproape toate cele de care dispune omenirea! – au fost încercate în China. În Evul Mediu, conducătorii au căutat alteritatea în budism. Acesta s-a sinizat totuși rapid. După cinci sute de ani rezultatul este *ch'an*-ul (*zen*-ul), adică o școală budistă profund daoistă. Atunci celelalte școli au dispărut. Islamul a fost și el îmblânzit. Înainte de 1949, la Beijing puteai vedea mollahi arzând tămâie și celebrând riturile pentru odihna sufletului alături de colegii lor daoiști. Iudaismul, pe de altă parte, s-a sinizat în asemenea măsură, că a sfârșit prin a dispărea. Nici un fundamentalism nu poate rezista armoniei universale…

Astăzi, Mao Zedong, urmând exemplul împăratului Wu, este pe cale de a deveni o divinitate populară. Eficacitatea sa în protecția călătorilor fiind dovedită în mod irefutabil, icoana sa împodobește de aici încolo autobuzele și taxiurile. Apar primele temple, miracolele nu se lasă așteptate.

Geniul daoismului s-a exprimat poate cel mai bine în pictura peisagistică. Aceasta nu folosește tehnica perspectivei centrale, ci dispune elementele într-o structură aspectivă. Tablourile nu au cadru. Tehnica estetică stă în „a intra“ în tablou, în a te imagina străbătând drumurile, făcând popasuri în case și temple, urcând munții. În timpul mersului, spectatorul contemplă peisajul care îl înconjoară, râurile și lacurile, vastele panorame, cu atât mai sublime cu cât se află dincolo de limitele tabloului: pictura daoistă excelează în a ne face să vedem ceea ce nu este arătat. Peisajul îmbrățișează totul: nu există nici interior, nici exterior. La capătul drumului, toate căile (*dao*) duc spre regiuni invizibile, vârfuri învăluite în nori, ținuturi dincolo de munți, acolo unde conștiința se topește în spații infinite.

BIBLIOGRAFIE

1. SURSE CHINEZE

Canonul daoist (*Dao Zang*) este baza întregii literaturi daoiste. Primul canon a fost compilat în secolul al V-lea d.Hr. După aceea, toate marile dinastii l-au reeditat adăugând materiale noi. Toate colecțiile vechi sunt astăzi pierdute, singura care a supraviețuit fiind ultima, *Canonul daoist* din dinastia Ming, editat în 1447, cu un supliment în 1607. Această colecție cuprinde mai mult de 1 500 de lucrări. Marea majoritate a acestor cărți nu sunt nici semnate, nici datate și nu au fost încă studiate de cercetarea modernă. Numai foarte puține au fost traduse în limbi occidentale.

Printre textele traduse, cel mai cunoscut este *Dao De Jing* (transcrierea franceză: *Tao-te king*), *Cartea Căii și a Virtuții*, atribuită „Bătrânului Maestru", Lao Zi. O traducere corectă, dar fără comentariu filozofic a fost realizată de J.J.L. Duyvendak: *Tao Tö King, le livre de la voie et de la vertu*, Paris, Maisonneuve, 1953. Mult mai ușor de citit și mai instructivă este versiunea marelui traducător englez Arthur Waley: *The Way and its Power*, apărută la Londra (George Allen and Unwin) în 1934. Cărticica lui Max Kaltenmark *Lao-tseu et le taoïsme*, apărută la Editura Seuil în 1965, conține un mare număr de excelente traduceri ale lucrării Bătrânului Maestru.

Celălalt mare text al daoismului, *Zhuang Zi*, nu a fost, din păcate, tradus cu adevărat în franceză. Reeditarea făcută de părintele Leon Wieger în *Les Pères du système taoïste* în 1913 (reed. Cathasia, Paris, 1950) este complet depășită. Cât despre cea furnizată de Liou Kia-hway, *L'Œuvre complète de Tchouang-tseu*, apărută în seria „Connaissance de l'Orient", Paris, Gallimard, 1969, și reeditată după aceea în „La Pléiade" este atât de inexactă, încât nu poate fi utilizată. Cea mai bună traducere este în engleză, cea a lui Burton Watson: *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press, 1970.

Opera daoistă a lui Ge Hong a fost tradusă de James Ware: *Alchemy, Medecine, Religion in the China of A.D. 320*, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press, 1966.

2. STUDII

CHAVANNES, E., *Le Tai-chan, essai de monographie d'un culte chinois*, cu un apendice: „Le dieu du Sol dans la Chine antique", *Annales du Musée Guimet*, Paris, Leroux, 1910.

DESPEUX, C., *Taiji quan: art martial, technique de longue vie*, Paris, Ed. de la Maisnie, 1981.

DORÉ, H., *Recherches sur les superstitions chinoises*, Shanghai, T'usewei, 1914–1938, 18 vol.

GRANET, M., *La Pensée chinoise*, Paris, Alcan, 1934.
—, „Remarques sur le taoïsme ancien“, în *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, PUF, 1953, pp. 245–249.
GROOT, J. J. M. de, „Les Fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy): étude concernant la religion populaire des Chinois“, *Annales du Musée Guimet*, Paris, Leroux, 1885, vol. 11 și 12.
—, *The Religious System of China*, Leyda, Brill, 1892–1910, 6 vol.
GULIK, R. van, *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, Brill, 1961.
HOU, Ching-lang, *Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise*, Paris, Institut des Hautes Études chinoises, 1975.
MASPERO, H., *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971.
NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University, 1956–1980, vol. I-V, 4.
SCHIPPER, K., „Neighbourhood Cult Associations in Traditional Tainan“, în William Skirmer, G. (ed.), *The City in late Imperial China*, Stanford University Press, 1977.
—, „Messianismes et millénarismes dans la Chine ancienne“, *Actes du XXVI*[e] *Congrès d'Études Chinoises*, Rome, ISMEO, 1978.
—, „The Taoist Body“, *History of Religions*, Chicago, 1978, 17, nr. 3–4.
—, „Le Livre de Centre de Lao-tseu“, în *Nachrichten der Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens*, 1979, 125.
—, *Le Corps taoïste*, Paris, Fayard, 1982.
—, „Vernacular and Classical Ritual in Taoism“, *The Journal of Asian Studies*, november 1985, vol. XLV, nr. 1.
SCHIPPER, K., WANG, Hsiu-huei, „Progressive and Regressive Time-Cycles in Taoist Ritual“, *The Study of Time*, Amherst, 1986, V.
STEIN, R.A., *Le Monde en petit: jardins en miniature et habitations dans la pensée d'Extrême Orient*, Paris, Flammarion, 1987.
STRICKMANN, M., *Le Taoïsme du Mao-chan – chronique d'une révélation*, Paris, Institut des Hautes Études chinoises du Collège de France, 1981.
WALEY, A., *The Travels of an Alchemist*, London, George Allen and Unwin, 1931.
WILHELM, R., *The I Ching of Book of Changes*, The Richard Wilhelm Translations rendered into English by Cary F. Branes. Foreword by C.G. Jung. Preface to the Third Edition by Helmut Wilhelm. Bollingen Series XIX. Princeton University Press, 1968.

CONFUCIANISMUL

de Léon Vandermeersch

ESTE CONFUCIANISMUL O RELIGIE?

Dicționarul Littré dă confucianismului următoarea definiție: „Doctrina lui Confucius, filozof chinez din secolul al VI-lea î.Hr.; are caracter religios". A porni de la o referință din dicționarul Littré pentru a prezenta confucianismul poate să pară nepotrivit. Dar cuvântul „confucianism" nu există de fapt în limba chineză. El a fost confecționat în cursul secolului al XVII-lea de misionarii europeni după modelul denumirilor care desemnau religii pornind de la numele fondatorului: budism, zoroastrism, maniheism etc.; fapt lipsit însă de pertinență în cazul lui Confucius, care nu este propriu-zis un fondator de religie.

Opera căreia Confucius și-a dedicat viața (541–479) a constat în salvarea a ceea ce era esențial în tradiția chineză, deja mai mult decât milenară în epoca sa, tezaur amenințat cu dispariția, în condițiile profundelor frământări politice și sociale iscate de apariția câtorva mari state independente pe ruinele anticei regalități feudale. În ciuda eșecului personal pe lângă potentații vremii, care nu i-au prea acceptat sfaturile, Confucius a reușit totuși ceea ce voia să facă, favorizat fiind de un învățământ public marcat, dimpotrivă, de un imens succes, în cadrul căruia a consolidat ferm bazele culturii chineze tradiționale, sistematizându-i fundamentele scripturale.

Această sistematizare a constat în selecționarea și clasificarea textelor celor mai semnificative ale diverselor documente din care erau compuse arhivele oficiale ale regalității și ale domeniilor nobililor vasali. Ea a deschis drumul compilațiilor, care, continuate în cadrul școlii confucianiste din perioada ultimelor secole ale epocii imperialiste, s-au concretizat, în timpul dinastiei Han (206 î.Hr.–220 d.Hr.), în culegeri canonice definitiv fixate, privitoare la divinație, la marile decizii și dispoziții exemplare date de autoritatea publică a vechii regalități, apoi la cântecele vechi consacrate prin oficierile ceremoniale și protocolul de curte, la rituri și la administrația ritualizantă și, în sfârșit, la analele propriului său regat (Lu), revăzute de el. Ulterior, câteva alte culegeri, reevaluate ca importanță și autenticitate, s-au ridicat la rândul lor la statutul

canonic: culegeri din vechile comentarii ale celor mai autorizate dintre cronici, culegeri de vechi lexicoane stabilite de primii glosatori, culegeri ale lecțiilor lui Confucius, precum și ale celui mai remarcabil dintre epigonii săi: Mencius (372–289). Pentru ca, până la urmă, odată cu venirea dinastiei Song (sfârșitul secolului al X-lea), ansamblul canoanelor care constituie baza scripturală a ceea ce misionarii numesc confucianism să se oprească la cifra treisprezece.

Acest corpus nu are nici un fundament religios. Cu toate că în tradiția chineză este cinstit și respectat în litera sa aproape la fel cum sunt *Tora*, *Evanghelia* și *Coranul*, în fiecare din marile religii ale Cărții, acest corpus nu a fost niciodată considerat ca produs al unei revelații divine, precum, în daoism, cazul anumitor scrieri socotite a fi fost revelate pe cale mediumnică. Revelația care i se atribuie nu este divină, ci umană: ea este rodul înțelepciunii remarcabile a regilor sfinți din Antichitate, înarmați cu tehnicile cvasiștiințifice ale divinației, ele însele puse la punct prin știința acestor regi sfinți, și care s-au dezvoltat pornind de la observarea și analiza mecanismelor de funcționare a Universului. Iar dacă găsim aici codificarea și explicarea practicilor religioase curente ale vechii Chine, ele sunt făcute numai din perspectiva consolidării prin aceste practici a ordinii politico-sociale, singurul obiect, în definitiv, al textelor canonice.

Aceste texte se ocupă de cu totul altceva decât de religie: în fond ele se ocupă de întreaga cultură chineză ca formă particulară a unei anumite abordări a armoniei societății și a perfectei sale integrări în întregul Univers, plecând de la o concepție despre om și lume, despre edificarea valorilor și moralei, despre organizarea instituțiilor și economiei pe care China și-a întemeiat tradiția. De aceea, pentru ceea ce occidentalii numesc „confucianism“, chinezii folosesc o expresie cu o conotație mult mai cuprinzătoare, și anume „cultura literaților“ (*ru xue*), expresie în care termenul „literat“ (*ru*) desemnează în chineză partea foarte larg majoritară a elitei intelectuale, care, instruită într-un mod foarte savant în tradiția canonică, n-a încetat de-a lungul întregii istorii a Chinei să dezvolte mereu această tradiție, atât în literatură, cât și în filozofie, morală și politică, atât în domeniul spiritualității și al perfecționării de sine, cât și în practica socială.

Confucianismul devine preponderent începând cu dinastia Han, mai precis odată cu decizia celui de-al cincilea împărat al acestei dinastii, Han Wudi (140–87), de a înălța tradiția canonică la rangul de doctrină de stat. Înainte de aceasta, confucianismul își împărțise sfera de influență cu alte curente ale gândirii, dintre care cele mai importante – moismul, daoismul și legismul – reușiseră ca, în anumite momente, între epoca lui Confucius și începutul dinastiei Han, să dețină supremația. Dacă toate aceste curente anticonfucianiste erau de natură filozofică, după dinastia Han, în schimb, cele care fac uneori ca influența confucianismului să scadă sunt curentele religioase: este vorba de religia

daoistă (foarte demarcată de vechiul daoism, pur filozofic), care apare în timpul dinastiei Han târzii (25–220), și de religia budistă, introdusă în China tot în aceeași perioadă, dar care nu prinde cu adevărat rădăcini decât în epoca celor Șase Dinastii (281–581). Pus în fața acestor religii, confucianismul a putut deveni el însuși o religie, favorizat îndeosebi de tendințele sincretice care incitau la respectarea simultană a regulilor celor trei religii – confucianism, daoism și budism –, mai ales începând cu dinastia Ming (1368–1644). Oricum, în felul în care se raportează la budism sau la daoism, cărturarii confucianiști nu sunt inspirați de credințe religioase nici atunci când li se opun, nici când le vin în întâmpinare. Argumentele lor, pro sau contra, sunt în general de natură socială și morală. Atunci când budiștii sau daoiștii sunt criticați, cel mai adesea aceasta se întâmplă pentru că ei abuzează de scutirea de impozite și de corvezi, de care beneficiau călugării și preoții, și pentru că încalcă cea dintâi îndatorire a pietății filiale – aceea de a dărui un urmaș părinților –, prin refuzul de a se căsători. Atunci când cărturarii le arată stimă, este pentru a dovedi că ei onorează și alte virtuți apropiate de cele pe care le exaltă confucianismul: compasiunea budistă apropiată de omenia (*ren*) confucianistă, rigoarea perfecțiunii de sine din daoism, aceeași ca în confucianism.

Nu poate fi totuși trecut cu vederea faptul că, în fond, confucianismul este profund atașat de practici care constituie în general manifestarea prin excelență a spiritului religios, și anume practicile de cult: în primul rând, cultul strămoșilor, încă foarte viu și în zilele noastre în toate societățile cândva confucianizate; dar și cultul Cerului, rezervat odinioară împăratului și care s-a stins odată cu imperiul; și apoi, cultul pentru entități supranaturale de tot soiul: zeități locale, zei ai căminului, zei ai diverselor părți ale casei, spiritele defuncților iluștri (îndeosebi al lui Confucius) etc. Dar chiar și aceste tipuri de cult sunt considerate din perspectiva socialului. Ceea ce le întemeiază nu este relația omului cu divinul, analizată teologic, ci efectul benefic pe care îl au asupra conduitei morale a omului, efect constatat pe plan social.

Confucianismul nu opune așadar în nici un caz practici de cult care dovedesc adevărata credință altora considerate păgâne, ci opune formele corecte de cult, rânduite conform ordinii sociale, celor decăzute, care corup ordinea socială. Cultele budiste și daoiste pot să se integreze practicilor confucianiste fără să șocheze pe nimeni, din moment ce nu sunt sectare; ceea ce face atunci să fie condamnate ca disolute, deoarece atentează la omogenitatea societății. Nimic nu demonstrează mai bine că tradiția canonică pe care se sprijină confucianismul este o tradiție fără teologie. Dar atunci ce are ea religios? Răspunsul nu poate fi dat decât prin analiza acestei singularități a confucianismului: vitalitatea unui cult cu totul desprins de orice înrădăcinare teologică.

RITUALIZAREA CONFUCIANISTĂ A PRACTICILOR RELIGIOASE

În *Analectele* lui Confucius se află consemnat următorul dialog:

Jilu [sau Zi Lu, unul dintre discipolii favoriți ai Maestrului] pune o întrebare asupra modului în care trebuie slujite spiritele.

— Când nu ești capabil să-i slujești pe oameni, răspunse Maestrul, cum ai putea să slujești spiritele?

— Pot să vă pun o întrebare despre moarte? continuă Jilu.

— Când nu știi ce e viața, i-o întoarse Maestrul, cum ai putea ști ce este moartea? (cap. 11)

Totuși, aceeași culegere canonică ne relatează cum Confucius „îndeplinea sacrificiile ca și cum spiritele erau de față și spunea: «Dacă n-aș lua parte la sacrificii [cu toată ființa mea], ar fi ca și cum n-ar mai fi sacrificii»" (cap. 3).

După cum se vede clar din primul pasaj, confucianismul elimină complet din cult orice luare în considerație a supranaturalului, a transcendentului; fără ca totuși – al doilea pasaj marchează foarte clar acest lucru – practica cultului să slăbească câtuși de puțin. Kang Youwei (1858–1927), care a militat pentru restaurarea vechii religii confucianiste în perioada republicană, spunea că, spre deosebire de celelalte religii care arată căi ce se situează în plan divin, confucianismul indică o cale care nu se situează decât în plan uman. Este tocmai ceea ce, de fapt, îl învață Confucius pe Zi Lu, când îi răspunde că trebuie să se preocupe de cult înțelegându-l nu ca pe o slujire a spiritelor, ci ca pe o slujire a oamenilor. Altfel spus, confucianismul dezrădăcinează cultul din teologie pentru a-l înrădăcina în ceea ce se poate numi o antropologie.

Nu este vorba de o slăbire a cultului și nici de o desubstanțializare a sa – al doilea pasaj insistă asupra importanței pentru practicant de a-și îndeplini îndatoririle de cult cu toată pietatea –, ci de o reînrădăcinare profundă a practicilor de cult în plan uman. Prin aceasta, confucianismul se distinge radical de ceea ce reprezintă în tradiția occidentală curentele agnostice. Departe de a respinge religia, el îi adoptă, dimpotrivă, integral practica, dar deturnându-i finalitatea de la ordinea teologică la ordinea antropologică; spinoasa problemă a iraționalității credințelor nu se mai pune, din moment ce importantă este numai pregătirea psihologică, de parcă spiritele ar fi de față.

Confucianismul operează această deturnare reducând religia la riturile sale. Riturile se află în centrul confucianismului. Cu o finețe a analizei fără egal, el le-a elaborat teoria și le-a dezvoltat mecanismele pentru a le transforma în instrumentul prin excelență al ordinii sociale. Orice religie comportă rituri. În toate culturile ele depășesc limitele comportamentelor religioase, pentru a pătrunde mai mult sau mai puțin în comportamentele pur sociale: ritualismul social nu

este propriu doar confucianismului. Ceea ce îi este propriu acestuia este subtilitatea cu care a golit natura riturilor, recunoscute astfel ca acte pur formale, vide de orice alt conținut în afară de cel simbolic, precum și măiestria cu care le-a conceptualizat caracteristicile. Cu un remarcabil simț sistemic, el a extras din rituri mecanisme de reglare a raporturilor sociale care n-au încetat să îndeplinească, în societățile sinizate, o funcție rezervată în alte părți mecanismelor juridice. Originalitatea ritualismului chinez nu constă în rafinamentul detaliului ritual pe care alte culturi îl împing poate chiar mai departe, ci în extrapolarea savantă a ritualității religioase la controlul tuturor conduitelor sociale, prin proceduri de formalizare calculate cu grijă.

Teoria confucianistă a riturilor se articulează pe trei principii.

Primul este acela că riturile, acte pur formale, constituie forme vide în care este de ajuns să fie turnate, ca să zicem așa, conduitele reale, pentru ca acestea să se îndrepte *ipso facto* în direcția cea bună. Este ceea ce autorii chinezi ilustrează printr-un joc de cuvinte preluat din *Yi jing* (*Clasica divinației*), care apropie metaforic riturile (*li*) de încălțăminte (*li*): riturile sunt încălțările conduitei morale, cele care îndrumă pașii spre bine în mod neabătut. Astfel, prin punerea la punct a riturilor instituționale (în limba chineză li se spune „rituri canonice"), ritualismul elaborează formele rituale ale diverselor ceremonii concepute pentru a reprezenta paradigmele simbolice ale comportamentelor pe care trebuie să le respecte, în toate marile împrejurări ale vieții, fiecare membru al corpului social în raport cu ceilalți, conform poziției, funcțiilor și răspunderilor fiecăruia. Ceremoniile sunt destul de frecvente și destul de variate pentru a-i face pe participanți să-și însușească obiceiurile bunei-cuviințe (formele rituale obișnuite derivate din riturile canonice), care vor condiționa orice acțiune a vieții curente în sensul bunei conduite:

> Pentru conducerea corectă a țării, riturile sunt ceea ce balanța este pentru cântar, ceea ce firul este pentru plumbul care atârnă de el, ceea ce compasul și echerul sunt pentru curbe și pentru unghiuri. Căci, într-adevăr, dacă vei cântări pe bază de greutăți, nu te poți înșela asupra greutății; dacă trasezi un plan cu firul cu plumb, nu te înșeli asupra înclinațiilor; dacă faci o schiță cu compasul și echerul, nu te poți înșela asupra curbelor și unghiurilor. Tot astfel și Prințul care-și îndreaptă întreaga atenție asupra riturilor nu poate fi înșelat prin fraudă și viciu. (*Clasica riturilor, Li ji*, cap. 27)

Totuși, și acesta este cel de-al doilea principiu al teoriei, nu poate exista un rit valabil, un rit eficace, decât dacă îndeplinirea sa este sinceră. Formalismul ritual predispune la ipocrizie. De aceea confucianismul insistă cu atât mai vârtos asupra sincerității. El distinge atent formalismul exterior, numit *yi*, de ritul însuși, *li*. Acesta nu formează conduita (în sensul în care o matrice dă forma) decât atunci când sinceritatea executorului îi dă formei exterioare deplina sa pregnanță. La aceasta se referă formula care caracterizează riturile ca

„acționând din afară către înăuntru". Resortul psihologic al acestei funcționări a riturilor, din exterior spre interior, este simțul „feței", recunoscut de multă vreme de către autorii chinezi ca o condiție a funcționării ritualismului şi care rămâne, și astăzi, caracteristică pentru societățile ritualizate din Extremul Orient. Acest sentiment care interiorizează abaterile de la rit, identificându-le cu rușinea, deschide calea împlinirii lor sincere.

Cât despre cel de-al treilea principiu, acesta este că riturile au cu adevărat o acțiune sanctificantă: ele transformă subiectul moral predispunându-l să acționeze spontan în sensul binelui. Aceasta face ca riturile să fie superioare legii, căci, spun autorii, riturile acționează prin anticipație asupra conduitei pentru a preveni abaterile, pe când legile nu pot decât să sancționeze abaterile odată comise. Capitolul 2 din *Analectele* lui Confucius redă aceste cuvinte ale Maestrului:

> Când poporul este îndreptat spre Cale prin mijloacele forței publice și îndrumându-i-se prin lege faptele, el găsește mijloace să se sustragă fără să fie reținut de nici un pic de rușine; când este îndrumat spre Cale prin [exemplul dat de] Virtute, rânduindu-i-se actele prin rituri, el este reținut de rușine și se conformează principiilor.

Ce devin riturile religioase în această teorie? Ele păstrează un rol eminent ca sursă de întinerire morală a ritualității, sursă de care ritualismul nu se poate rupe fără să piardă orice posibilitate de a se realimenta din conștiința vie a spiritului riturilor.

Capitolul 26 din *Clasica Riturilor* (*Li ji*) începe cu aceste cuvinte:

> Dacă e să vorbim în general, Calea de cârmuire a oamenilor nu are nimic mai indispensabil decât riturile. Or, există cinci tipuri de rituri canonice: cel mai important este cel al riturilor de cult. Într-adevăr, cultul nu este ceva care să se impună pornind de la o prescripție exterioară: este un gest care țâșnește din adâncul inimii. Durerea inimii [de a-i fi pierdut pe cei apropiați] îl face pe om să-i cinstească [pe aceștia] prin rituri. Sensul adânc al cultului numai înțeleptul îl poate pătrunde.

Cele cinci tipuri de rituri canonice de care este vorba în acest pasaj sunt „riturile faste", care cuprind toate serviciile liturgice sacrificiale; „riturile nefaste", care cuprind ritualurile funerare; „riturile de ospitalitate", care cuprind întregul protocol al audiențelor și diferitelor vizite; „riturile militare", care cuprind formele a tot ceea ce se întreprinde cu arma în mână (războaie, vânătoare, fapte eroice); „riturile vesele", care cuprind toate ceremoniile privitoare la evenimentele familiale și sociale. Numai riturile din primele două categorii sunt de natură religioasă. Și, între acestea, cele care pentru confucianism reprezintă sursa vitală a ritualismului sunt riturile din prima categorie, acelea ale cultului strămoșilor, aflate în centrul religiei chineze.

Să fie adevărat că acest cult al strămoșilor a apărut ca o consolare a durerii fiilor care și-au pierdut părintele? Nici unul din istoricii religiilor n-ar admite așa ceva, nici pentru China, nici pentru alte medii culturale. Este însă foarte semnificativă teza alunecării religiei confucianiste de la calea teologică la cea pur antropologică. Prin această deplasare, nu numai că dispărea orice opoziție dintre riturile religioase și cele sociale, dar acestea din urmă se puteau înscrie în prelungirea celor dintâi, unde să-și găsească o autenticitate morală care, dimpotrivă, lipsește cu desăvârșire acolo unde riturile laice se fabrică din spirit antireligios, marcate fiind întotdeauna în acest caz de o facticitate care le face mai mult sau mai puțin derizorii.

COSMOLOGIZAREA SUPRANATURALULUI PRIN ȘTIINȚA DIVINATORIE

Nu Confucius este cel care a deturnat riturile de la finalitatea lor religioasă originară. Mutația ritualistă a religiei chineze a avut loc cu mult înaintea lui Confucius și el nu a făcut decât să ia act de ea, pentru a desprinde, în mod genial, toate consecințele logice, pe care le-a transformat în doctrină. Iată cum este evocată această mutație în capitolul 33 din *Clasica Riturilor*:

> Cei din dinastia Yin au prețuit spiritele. Au condus poporul cu ajutorul cultului spiritelor, punând în prim-plan cinstirea morților și pe ultimul plan riturile. [...] Cei din Zhou au prețuit riturile, străduindu-se să le îndeplinească cât mai bine. Cât despre cultul celor morți și al cinstirii spiritelor, ei făceau acest lucru, însă păstrând distanța. (cap. 33)

Doar atunci când cei din Zhou, etnie supusă până atunci celor din Yin (sau Shang, fondatorii celei de-a doua dinastii chineze, care a înlocuit dinastia Xia în secolul al XVIII-lea î.Hr.) și foarte impregnată de cultura acestora, dobândesc puterea la sfârșitul celui de-al doilea mileniu î.Hr. pentru a fonda cea de-a treia dinastie (care va dura până în 256 î.Hr.) – până în ajunul întemeierii imperiului de către Qin Shihuang, în 221 î.Hr. – doar atunci se afirmă ritualismul, odată cu reorganizarea în întregime a ansamblului serviciului liturgic. De aceea tradiția chineză situează apariția instituției riturilor canonice în perioada regenței ducelui Zhou, aflat la conducerea casei regale cât timp a fost minor regele Cheng, fiul fondatorului noii dinastii, cu cinci secole înainte de Confucius.

Cum se poate explica o asemenea evoluție, fără echivalent în istoria religiilor?

Reține atenția o particularitate a dispozitivului de execuție a manifestărilor de cult în tradiția chineză, încă din epoca Yin: absența preoților. Desigur, nu lipseau specialiștii care să îndrume o parte sau alta a ceremoniilor religioase:

mai întâi prezicători (și o să vedem îndată importanța rolului lor), dar și exorciști, invocatori ai spiritelor, cei care se ocupau de morminte și mulți alții. Totuși nu exista preot în sensul propriu al cuvântului, altfel spus nu exista corp sacerdotal. Într-o tradiție în care, încă din timpul dinastiei Yin, cultul strămoșilor deținea locul principal, funcția religioasă esențială, funcția sacerdotală – aceea de executor al sacrificiului – a fost întotdeauna îndeplinită de șeful familiei, chiar și în cazul cultului altor entități supranaturale decât strămoșii defuncți, aceștia fiind asociați destinatarilor ofrandelor în calitate de mediatori. Speculației teologice îi lipsea magisteriul sacerdotal, care ar fi putut-o dezvolta. Singurul interlocutor adevărat al spiritelor, cel care li se adresa prin intermediul sacrificiului, în loc să fie un preot, special inițiat în misterele divine și dedicat elaborării din ce în ce mai savante a conținutului acestora, era un ins adus în acest rol de poziția sa de șef al familiei. O poziție desigur de mare importanță socială – rezervată chiar regelui, părintele întregii etnii, în timpul dinastiei Yin –, dar fără cea mai mică implicație în vreo activitate de elaborare doctrinară.

De altfel, tocmai pentru că era lipsit de cunoștințele speciale în materie de religie, „maestrul sacrificiului", după cum îl numește *Tratatul formelor rituale* (*Yi li*), avea nevoie de asistența atâtor ajutoare specializate. Aceștia, bineînțeles, n-au pierdut ocazia să se constituie într-un corp de inițiați, dedicându-se studiului disciplinelor de cult din resortul lor. Dar fiecare corp de specialiști nu se ocupa de formele de cult și de temeiul existenței acestora decât din unghiul unei singure specialități liturgice. Datorită acestei fragmentări, nu a putut lua naștere nici o reflecție de ansamblu de natură teologică propriu-zisă.

Dovada se vede în tratatele canonice, care sunt arhipline de considerații savante asupra riturilor și liturghiei, dar nu conțin nici cea mai mică dezvoltare privind caracteristicile divinului ca atare. Limba chineză clasică ignoră de altfel conceptul de teologie, care nu este reprezentat decât în limba modernă, printr-un termen împrumutat din Occident și sub forma unui neologism (*shen xue*), creat pe baza cuvântului *shen*, a cărui semnificație este din cele mai neclare teologic vorbind, pentru că trimite la „spirite" de tot felul, unele divine, altele umane (ale morților). În fond, întreaga tradiție confucianistă, de la începuturi până în zilele noastre, a rămas o tradiție fără teologie, din lipsa deschiderii speculației religioase spre o perspectivă generală asupra divinului.

Totuși, una dintre disciplinele liturgice capătă foarte devreme o importanță preponderentă: este vorba de riturile de divinație. Încă din vremea dinastiei Yin, tehnicile divinatorii ating un grad nemaiîntâlnit de perfecțiune. În această perioadă, prezicătorii ghicesc viitorul „prin broasca țestoasă", după cum spun textele chinezești, adică folosind metodele unei scapulomancii ameliorate prin înlocuirea omoplaților de bovide cu carapacele de țestoasă. Divinația este

aplicată atunci sistematic la tot ceea ce regalitatea Yin are de gând să întreprindă: expediții militare, vânătoare, munci agricole, deplasări în regat ale suveranului și alte tipuri de activități, dar mai ales ceremonii religioase, în special cele sacrificiale. Se face apel la divinație în mod constant, prezicătorii fiind solicitați de mai multe ori zilnic, după cum o dovedesc urmele descoperite de arheologi: peste o sută de mii de fragmente de oase și de carapace tratate după regulile scapulomanciei numai pentru secolele al II-lea și al III-lea în timpul dinastiei Yin.

În aceste condiții, cultul n-a putut să nu fie acaparat de autoritatea prezicătorilor, ceea ce a făcut ca în vechea China speculația divinatorie să se substituie speculației teologice. Iar prezicătorii nu puneau problema divinului, ci se pronunțau doar asupra semnelor care îi puteau ajuta să ghicească viitorul. Progresele scapulomanciei chineze reprezintă într-adevăr dezvoltarea unei cercetări care pune între paranteze condiționarea evenimentelor de către divinitatea atotputernică, pentru a studia structurile evenimențiale în ele însele, pentru a degaja din ele o semiologie a favorabilului și nefavorabilului.

Aceste structuri fuseseră identificate de divinație în păienjenișul crăpăturilor de pe bucățile de os arse în foc, care la origine par să fi fost resturi incomplet arse ale osemintelor victimelor sacrificate pentru împăcarea spiritelor într-o anumită împrejurare previzibilă. Perfecționarea scapulomanciei a pornit de la înlocuirea, ca piese divinatorii, a fragmentelor de oase pe jumătate calcinate rămase în urma holocausturilor cu oase plate, apoi cu carapace de țestoasă, special pregătite pentru divinație și supuse unor arderi făcute după metode tot mai rafinate. Progresul tehnicilor scapulomanciei a dus în timpul dinastiei Yin la o producție de crăpături divinatorii remarcabil standardizate, adevărate diagrame care se pretau la analize cvasiștiințifice.

Din acest moment, bazându-se pe astfel de analize, speculația divinatorie a început să construiască explicații raționale pentru conjuncturile evenimențiale și să deducă, încetul cu încetul, sistemul de forme rituale ale ceremoniilor. În acest fel, pe la jumătatea epocii Yin, sacrificiile cultului regulat al strămoșilor regali încetează a mai fi obiectul divinației, pentru că ele sunt de acum înainte organizate în cadrul unui ciclu liturgic complet a cărui durată începe exact în anul lunar de trei sute șaizeci de zile și comportă ajustări în caz de an embolismic.

Scapulomancia pe carapace de țestoasă așa cum era practicată la sfârșitul dinastiei Yin s-a păstrat, deși cu o tot mai rară frecvență, până la sfârșitul regimului chinez vechi. Puyi, ultimul împărat al Chinei, vorbește în memoriile sale de o astfel de experiență, fără îndoială ultima, care datează din 915: în timp ce Yuan Shikai făcea eforturi să restaureze imperiul în propriul interes, preceptorul lui Puyi, Chen Baochen, obține confirmarea, prin ghicire pe carapace de broască țestoasă, că mersul evenimentelor nu-i va fi favorabil lui Yuan Shikai, ci lui Puyi însuși.

Începând cu dinastia Zhou, scapulomancia este înlocuită de o altă formă de divinație: achilleomancia. Este un procedeu de tragere la sorți, dintr-un buchet de cincizeci de tulpini de coada șoricelului (*achillea millefolium*) savant mânuite, a șase numere, la care se asociază, după cum sunt pare sau impare, simbolul *yin* sau simbolul *yang*, ceea ce dă la sfârșitul operației o hexagramă formată din suprapunerea a șase monograme *yin* sau *yang*. Hexagramele sunt cele care joacă aici rolul de diagrame scapulomantice, adică de figuri reprezentative ale conjuncturilor evenimențiale. Există în total șaizeci și patru de variante, pentru că există cu totul șaizeci și patru de posibilități diferite de combinare ale monogramelor *yin* și/sau *yang* (pare și/sau impare) șase câte șase.

Analiza corespondențelor între cele șaizeci și patru de hexagrame și tipurile de conjuncturi evenimențiale pe care le reprezintă fac obiectul celei dintâi dintre culegerile canonice, cu siguranță cea mai importantă din toate prin voga pe care nu a încetat s-o aibă și prin numărul de comentarii pe care le-a suscitat până în zilele noastre: *Canonul* (sau *Clasica*) *divinației*, al cărui nume chinezesc, *Yi jing*, înseamnă, mai exact, *Canonul mutațiilor*, adică un tratat canonic de semiologie a schimbărilor în germene fără o anumită conjunctură dată (a mutațiilor). Avem de-a face cu o speculație care dezvoltă același raționalism divinatoriu ca cel pe care îl ilustrase progresul scapulomanciei, întărit acum de resursele noi ale algoritmului simbolurilor hexagramatice și ale numerologiei cifrelor pare sau impare trase la sorți.

Raționalismul divinatoriu a construit, în confucianism, o viziune a lumii substituită aceleia pe care ar fi putut-o dezvolta o teologie, dar în cadrul căreia supranaturalul este convertit în suprasensibil (*xing er shang*, literal, „ceea ce este deasupra formelor“, ceea ce nu are formă sensibilă). Suprasensibilul nu este teologic, ci cosmologic. El este categoria structurilor primordiale ale dinamismului Universului, care comandă mișcările și mutațiile ansamblului realităților lumii – ansamblu desemnat în chineză ca mulțimea celor zece mii de entități (*wan wu*) –, structuri care nu sunt accesibile experienței directe. Cunoașterea acestor structuri primordiale este rodul descoperirilor divinației teoretizate progresiv prin raționalismul divinatoriu.

La nivelul cel mai înalt al suprasensibilului, altfel spus la nivelul rațiunilor ultime prin care se explică mutațiile celor zece mii de entități, dinamismul Universului este structurat prin opoziția și complementaritatea lui *yin* și *yang*. Cuplul *yin–yang* se redesfășoară, la nivel subiacent, într-o structură cvinară compusă din ceea ce chinezii numesc cele Cinci Forțe (sau cei cinci agenți) (*wu xing*): apa, focul, lemnul, metalul, pământul, care pot permuta în această ordine, dar care acționează una asupra alteia într-o ordine diferită (apa acționează asupra focului, focul asupra metalului, care acționează asupra lemnului, care la rândul lui acționează asupra pământului, care acționează și el

asupra apei) și care se nasc una din alta într-o ordine diferită (lemnul naște focul, focul pământul, pământul metalul, metalul apa și apa lemnul).

La nivelul sensibilului, pe care chinezii îl numesc *xing er xia* (literal, „lucrul începând de la care există formă", ceea ce este vizibil), jocul structurilor primordiale se traduce prin corespondențe structurale de tot felul degajate grație teoriei care identifică astfel prin sensibil suprasensibilul. De exemplu, celor cinci forțe le corespund cele cinci culori (verde pentru lemn, roșu pentru foc, galben pentru pământ, alb pentru metal, negru pentru apă), cele cinci gusturi (acru pentru lemn, amar pentru foc, dulce pentru pământ, astringent pentru metal, sărat pentru apă), cele cinci viscere (ficatul corespunde lemnului, inima focului, splina pământului, plămânii metalului și rinichii apei) etc. Teoria duce la distingerea a cinci puncte cardinale, centrul corespunzând pământului și completându-le pe celelalte patru, și chiar a cinci anotimpuri, un anotimp central, format din ultimele douăzeci și opt de zile ale fiecărui trimestru, care reprezintă anotimpul pământului, pe care se articulează celelalte patru anotimpuri, al lemnului (primăvara), al focului (vara), al metalului (toamna) și al apei (iarna), fiecare din cele cinci anotimpuri durând șaptezeci și două de zile în anul lunar de trei sute șaizeci de zile.

Numeroase probleme complicate au fost formulate și rezolvate în diverse moduri în cadrul căutării de congruențe între structura binară a cuplului *yin-yang*, structura ternară a trigramelor (care constituie partea superioară și partea inferioară a fiecărei hexagrame), structura cvinară a celor cinci forțe, structura de modul 6 a hexagramelor, cele două structuri de modul 10 și de modul 12, care se compun împreună în sistemul sexagesimal chinez etc., căutare ce viza să modeleze, pe baza combinațiilor tuturor acestor structuri, cicluri, serii și configurații bine ordonate, care să dea noimă dezordinii aparente, forfotei, agitației și transformărilor celor zece mii de entități.

De aici provine știința chinezească, și îndeosebi știința calendarului, agronomia și medicina. Dar nu numai știința naturii fizice. Divinația nu trebuie oare să servească înainte de toate ca îndreptar al acțiunilor omului? Teoria lui *yin* și *yang* și a celor Cinci Forțe a dominat toate interpretările istoriei, în ciuda criticilor aduse de câteva foarte rare minți ascuțite. Marile articulații ale evoluției istorice – schimbările de dinastie – au fost într-adevăr explicate ca fiind legate de sfârșitul dominației în lume a uneia din cele Cinci Forțe, înlocuită de alta. S-a încercat să se facă o astfel de demonstrație chiar și în domeniul comportamentelor politice și morale proprii fiecărei epoci.

Căci suprasensibilul comandă la fel de bine comportamentele morale și modificările fizice. Nu pentru că ar exista resorturi pur fizice ale comportamentelor morale – nu ne aflăm deloc în prezența unui soi de psihologie materialistă –, ci pentru că structurile primordiale ale universului sunt în mod indisociabil și

fizice, și morale. Astfel, celor cinci agenți le corespund cele cinci sentimente: lemnului afecțiunea, focului bucuria, pământului dorința, metalului mânia și apei tristețea, și chiar și cele cinci virtuți: lemnului omenia, focului buna-cuviință, pământului probitatea, metalului dreptatea și apei prudența. De unde și faptul că, în orice ceremonial, formele rituale, despre care am văzut că sunt tiparele conduitei morale, sunt ajustate cu grijă, astfel încât să facă să corespundă culorile veșmintelor, gusturile bucatelor, tonalitățile melodiilor, orientările gesturilor cu valorile morale spre care sunt orientate riturile. Mai mult, la începutul fiecărei noi dinastii, aceste forme rituale, cel puțin pentru ceremonialele cele mai importante, trebuiau să fie reajustate, ceea ce în general nu se făcea fără vii polemici între literați. Se vede până la ce punct speculația divinatorie, demarcându-se de mentalitatea teologică ce antropomorfizează forțele naturii pentru a le diviniza, a cosmologizat, spre deosebire de aceasta, natura umană pentru a se dispensa de supranatural.

După cum s-a văzut, cultul n-a dispărut totuși, ci dimpotrivă. Manifestările sale sunt clasificate cosmologic, și nu teologic, în ceremonii care privesc cerul și spiritele celeste, pământul și spiritele pământene, omul și spiritele umane.

Marele sacrificiu imperial oficiat în cinstea cerului, pe o colină rotundă înălțată în acest scop la periferia sudică a capitalei, în zorii solstițiului de iarnă, domină cu solemnitatea sa grandioasă întreg serviciul liturgic clasic. Cât despre spiritele celeste cinstite de asemenea cu un cult, acestea erau: soarele, luna, stelele, planetele, duhurile vântului, tunetului, ploii. Pământului i se aducea marele sacrificiu, simetric cu cel închinat cerului, în ziua solstițiului de vară, pe un gorgan pătrat înălțat în partea de nord a capitalei. Printre spiritele terestre cinstite cu un cult se numărau diverșii zei ai pământului, zeul grânelor, zeitățile zidurilor orașelor, zeitățile casei (ale fântânii, ale căminului, ale streșinilor), duhurile munților, fluviilor și mărilor.

În ceea ce privește omul, cultul principal este cultul strămoșilor, cel mai important dintre toate pentru ritualism, chiar dacă aceste ceremonii nu ating măreția sacrificiului făcut cerului. Într-adevăr, cultul strămoșilor constituie armătura rituală a organizării sociale. În China preimperială* pe această armătură se sprijinea feudalitatea. Numai șefii caselor senioriale erau abilitați să închine un cult, mai departe de străbunic, fondatorului stirpei lor. Ceilalți membri ai aristocrației nu erau autorizați să închine un cult înaintașilor defuncți decât cel mult până la a patra generație, strămoșul fiind cu atât mai apropiat cu cât poziția lor socială era mai joasă. Ceremoniile de cult erau săvârșite în prezența tuturor urmașilor, dar sub autoritatea unică a moștenitorului direct al strămoșului prin primogenitură. În afara aristocrației, cultul

---

* În perioada dinaintea dinastiei Qin (221–207) (n. tr.).

strămoșilor era ilicit. Prin dispariția feudalității, începând cu dinastia Han, cultul strămoșilor s-a putut răspândi în toate straturile populației, dar cu restricții de formă pentru oamenii de rând, care vor fi liberalizate foarte încet și nu vor dispărea complet decât abia în secolul al XVII-lea. Societatea a evoluat, dar cultul strămoșilor a rămas instrumentul ierarhizării familiale, model al ierarhizării sociale.

În prelungirea cultului strămoșilor, care este un cult privat, s-a dezvoltat, dar sub formă de cult public, așa cum sunt cultul cerului și al spiritelor celeste sau cultul pământului și al spiritelor terestre (exceptând cultul divinităților domestice, care este de asemenea privat), cultul marilor personalități ale istoriei naționale și locale: mari împărați, mari oameni de stat, mari figuri ale confucianismului (începând cu Confucius însuși, al cărui cult public este instituit în timpul dinastiei Han, în secolul I d.Hr.), figuri mistice ale tradiției, magistrați și oameni de bine din diverse ținuturi imortalizați pentru binefacerile lor în memoria compatrioților și administraților lor, celebrități de tot felul...

Așa cum cultul privat al strămoșilor sfințește ierarhia familială, tot astfel cultele publice consacră ierarhia administrativă. Ele sunt organizate pe baza unei ierarhii meticuloase a divinităților și a spiritelor cărora li se adresează, și al căror rang este fixat pentru fiecare printr-un brevet imperial (cu excepția celor mai mari divinități ale cerului și pământului, care au ele însele grad imperial), paralel cu ierarhia reprezentanților autorității de stat. Împăratul este singurul care poate închina sacrificii cerului și pământului și împăraților vechilor dinastii aleși pentru a fi cinstiți printr-un cult. Autoritățile administrative, la fiecare nivel, execută ceremoniile prescrise. Diverselor colectivități – locale, profesionale, asociative – le rămân cultele populare, cu condiția să fi făcut obiectul unei autorizații exprese.

Toate manifestările de cult, publice sau private, fie că este vorba de cultul strămoșilor, de cel al cerului și al pământului, de cel al marilor oameni sau de cel al spiritelor locale, sunt orânduite de către autoritățile publice – în acest caz ministerul riturilor – în forme savante a căror nerespectare este pedepsită cu asprime; acestea combină referințele simbolice cu ordinea cosmică, cu ordinea socială și cu ordinea morală, care, în confucianism, nu sunt decât una și aceeași ordine întemeiată pe aceleași structuri primordiale ale funcționării generale a Universului. Legea cerului este lege morală și lege fizică totodată. Este ceea ce exprimă formula confucianistă: „Cerul și omul nu sunt decât unul“, analoagă, în cosmologizarea legii morale, cu formula teologiei creștine care face din toți oamenii copiii Domnului. De altfel, orice dereglare a societății își are corespondent într-o dereglare a naturii fizice. De aceea, când survin mari calamități naturale, împăratul cere prin edict criticile pe care oricine le poate exprima la adresa guvernului său, pentru a căuta remediu la ceea ce a putut contraveni ordinii lucrurilor.

De notat că reinterpretarea cosmologico-ritualistă a cultului evită cu grijă orice reprezentare personalizată a entităților care fac obiectul manifestărilor de cult. Spre deosebire de ritualurile daoiste, ritualurile confucianiste nu reprezintă niciodată divinitățile și spiritele prin imagini. Acestea sunt reprezentate doar prin tăblițe pe care este scris un nume, care comportă eventual titlul oficial conferit divinității, duhului sau spiritului respectiv. Căci cerul nu este decât forma cea mai grandioasă a lui *yang*, pământul, forma cea mai grandioasă a lui *yin*, și spiritele de orice fel, inclusiv spiritele defuncților, emanații particulare ale lui *yin* și ale lui *yang*, care constituie ceea ce este mai subtil în principiul formării și transformării celor zece mii de entități ale Universului.

Totuși, ritualismul păstrează cultul pentru ca prin el să se exercite și să se întărească sentimentul de pietate. După cum s-a văzut, Confucius spunea că sacrificiile trebuie oficiate „ca și cum spiritele ar fi de față". *Clasica Riturilor* arată că orice sacrificiu trebuie să fie precedat de două faze progresive de concentrare:

> Când venea vremea oficierii sacrificiului, omul ales se concentra [prin asceză]. [...] De aceea [mai întâi] timp de șapte zile se concentra, destinzându-se, pentru a[-și] liniști [gândurile], [apoi] timp de trei zile se concentra intens pentru a[-și] aduna pe același făgaș [gândurile]. (cap. 26)

Sensul acestei concentrări este expus în capitolul precedent, care arată cum se ajungea la vizualizarea spiritelor, „ca și cum ar fi fost de față", printr-un adevărat exercițiu spiritual de pietate:

> Concentrarea intensă se practica în apartamentele interioare, concentrarea destinsă, în încăperile exterioare. În timpul zilelor de concentrare [intensă], te gândeai la locurile unde trăise [defunctul], la felul lui de a râde și de a vorbi, la vrerile și părerile lui, la ce îl înveselea, la gusturile pe care le avea. După trei zile de concentrare îl vedeai pe cel asupra căruia te concentraseși. În ziua sacrificiului, încă de la intrarea în sala [unde se desfășura ceremonia], era ca și cum nu puteai să nu-l vezi acolo [pe defunct], la locul său. [...] Iată de unde venea pietatea [din vremea] vechilor regi! Păstrai întipărită în priviri imaginea [defunctului], îți răsuna în urechi glasul lui, îți rămâneau împlântate în inimă vrerile, gusturile și dorințele inimii lui. Forța afecțiunii îl făcea să continue să existe [pe defunct], forța sincerității făcea ca el să fie în mod vădit acolo. Fiind vădit acolo și continuând să existe pentru o inimă care nu îl uita, cum ar fi putut [defunctul] să fie lipsit de manifestările de respect [ale cultului]? (cap. 25)

Dar sursele emotive ale pietății erau căutate și în comuniunea cu natura cosmică – de unde strânsa legătură între cultul strămoșilor și cultul cerului și cel al pământului. Chiar înaintea pasajului citat mai sus, capitolul 25 din *Clasica Riturilor* explică în termenii următori de ce cultul strămoșilor era corelat cu anotimpurile primăverii și toamnei:

> ...Iată de ce omul ales punea în acord [practicarea cultului] cu calea cerului, sărbătorind primăvara sacrificiul vernal și toamna sacrificiul novembral. [...] Când

> începea să cadă bruma, omul ales care pășea cu tălpile pe ea nu putea să nu-și simtă inima strânsă; și nu din pricina frigului [ci din pricina simțământului morții pe care i-l inspira sosirea anotimpului mort]. Când roua începea să se încălzească, omul ales care pășea cu tălpile pe ea nu putea să nu-și simtă inima topindu-i-se de emoție, ca și cum avea să vadă în fața ochilor [pe cei defuncți, anotimpul reînnoirii naturii dând impresia că ei vor reveni la viață]. Când întâmpini pe cineva o faci în sunetele muzicii, când îl lași să plece o faci cu mâhnire: de aceea în timpul sacrificiului vernal era muzică, iar în timpul sacrificiului novembral nu era.

Toate aceste texte arată cum, în ciuda absenței oricărei referințe teologice, cultul cosmologico-ritual prezerva un soi de sentiment religios, alimentat de o anumită relație cu natura umană și cu natura cosmică și transfigurat în pietate prin chiar acest cult.

Vom vedea mai departe cum spiritualitatea neoconfucianistă s-a inspirat din aprofundarea acestei relații într-o reflecție cu adevărat metafizică.

NEOCONFUCIANISMUL ȘI RAȚIUNEA CERULUI

Confucianismul vechi nu are o metafizică. Reflecția metafizică pornește de la o reconceptualizare filozofică a discursului teologic; or, tradiția canonică originală, lipsită fiind de dimensiunea teologicului, a rămas prin urmare lipsită și de dimensiunea metafizicului. Nu numai confucianismul, ci toată gândirea chineză veche, chiar și cea a lui Lao Zi și Zhuang Zi, se dezvoltă doar la nivelul cosmologiei.

Totuși, introducerea budismului va deschide noi perspective speculației. Încă din secolul al III-lea, ea duce la înflorirea unei școli de gândire originală care se dezinteresează de rituri pentru a se preocupa mai ales de „misterul existenței“ (*xuan*). Această școală descoperă, dincolo de studiul structurilor cosmologice primordiale ale Universului, problema originii existenței cosmosului însuși: acesta există în sine în mod absolut, sau este o modificare secundă a neantului?

Școala pune astfel problema raporturilor dintre existență și nonexistență în termenii pe care îi împrumută de la daoismul vechi – de la Lao Zi și Zhuang Zi. Nu înseamnă că Lao Zi și Zhuang Zi ar fi anticipat cu adevărat viziunea metafizică a existenței, ceea ce nici nu ar fi fost de conceput la vremea lor, dar radicalismul reflecției lor, împingând la limită răsturnarea valorilor, inclusiv pe cele ale vieții și ale existenței, rafinase în discursul lor o terminologie de care începuse să se servească budismul pentru a-și traduce în chineză doctrina ontologică. Dându-le lui Lao Zi și lui Zhuang Zi dreptul de a sta în confucianism alături de Confucius, școala Misterului existenței le preia terminologia

în epoca deja pătrunsă de reinterpretările făcute în spirit budist, pentru a o aplica la noua explicație a *Clasicei Divinației* (*Yi jing*). Prin aceasta, ea transpune dincolo de cosmologie fundamentul mutațiilor celor zece mii de entități. Opoziția *xing er shang/xing er xia* este deplasată de la nivelul vechii sale semnificații de suprasensibil/sensibil la nivelul unei semnificații până atunci inedite, cu adevărat metafizică: transfenomenal/fenomenal.

Această reorientare a reflecției speculative nu a avut o urmare imediată în confucianismul medieval, din cauza atracției exercitate asupra spiritelor celor mai alese de daoism și, mai mult încă, de budism, până la sfârșitul dinastiei Tang (începutul secolului al X-lea). Dar începând cu dinastia Song (960–1271), ea a generat o reînnoire a doctrinei confucianiste, cu atât mai profundă cu cât între timp budismul și daoismul și-au dezvoltat considerabil propriile doctrine și au familiarizat gândirea chineză cu o speculație ontologică din ce în ce mai rafinată.

Reinterpretarea metafizică a confucianismului se concretizează în filozofia școlii numite a „Rațiunii [lucrurilor]" (*li*), pe care sinologia occidentală a luat obiceiul s-o desemneze sub numele de neoconfucianism – școală dominată de marea figură a lui Zhu Xi (1130–1200) și care domnește aproape fără concurență peste întreaga gândire din timpul dinastiilor Song (960–1271), Yuan (dinastia stăpânitorilor mongoli: 1271–1368) și Ming (1368–1636). Numele chinezesc al acestei școli vine de la faptul că ea întemeiază întreaga existență pe o proiecție transfenomenală a rațiunii – dar a rațiunii în sens chinezesc, adică de raționalitate inerentă lucrurilor înseși, și nu în sens occidental, de logos pus în mișcare de spirit –, proiecție transfenomenală desemnată deseori cu numele de „Rațiunea (sau Noima) Cerului" (*Tian li*), una dintre calificările lui Dao (Calea) din textele canonice.

În această filozofie, formele fenomenale, nu numai cele zece mii de entități, ci și structurile primordiale identificate ca fiind acelea ale celor Cinci Forțe ale lui *yin* și *yang*, nu există decât prin rațiunea transfenomenală a Cerului, care le dă sensul ontologic și care comandă transformările materialității lor, concepută dintotdeauna de chinezi ca ieșită dintr-un fel de *eter primordial* (*yuan qi*), al cărui nume, *qi*, înseamnă „suflu". Eterul primordial este oare și el întemeiat, în plan ontologic, pe rațiune sau pe un principiu transfenomenal distinct? Această întrebare a divizat școala în tot atâtea curente doctrinare câte răspunsuri diferite, moniste sau dualiste, a putut imagina speculația. Dar în toate aceste curente a rămas privilegiat metafizic principiul rațiunii, la care era raportat numai sensul existenței.

Or, sensul existenței nu aparține în nici un caz domeniului legilor fizice ale lumii. El ține de legea morală. Rațiunea Cerului e una morală, care depășește raționalitatea fizică, pur cosmologică a fenomenului, pentru a pune bazele

valorilor existenței. În confucianismul vechi, ordinea societății, ordinea morală, era întemeiată cosmologic prin omogenitatea ei cu ordinea naturii fizice: doctrina unității omului și a cerului se dezvolta în speculația asupra corespondențelor dintre forțele virtuoase și forțele fizice ale celor cinci agenți și asupra rezonanțelor care rezultau de aici dintre mișcările societății și mișcările naturii cosmice. Trecând în plan metafizic, neoconfucianismul întemeiază legea morală pe transcendența ontologică a Rațiunii Cerului. *Clasica Divinației* arată că specificul naturii cosmice este acela de a zămisli și că generarea neîncetată a entităților este ceea ce formează fluxul mutațiilor din Univers, care constituie tocmai obiectul cărții. Neoconfucianismul descoperă rațiunea metafizică a acestei produceri perpetue a celor zece mii de entități ale cosmosului: Rațiunea Cerului, care face ca entitatea să existe.

Faptul că această viziune a lumii este de natură metafizică, și nu teologică este confirmat de distanța pe care o ia doctrina în raport cu formulele tradiționale care personificau Cerul în „Suveranul din înalt“ (*Shang Di*).

> Dacă te gândești, scrie Zhu Xi, că, așa cum se spune în mod obișnuit, regele Wen [fondatorul venerat al dinastiei Zhou, dinastia model a tradiției canonice] stă cu adevărat alături de Suveranul din Înalt și că există într-adevăr un guvern din Înalt, individualizat după chipul statuilor sale care se fabrică în lume [reprezentări frecvente în templele daoiste, dar care nu ar putea fi găsite în cele confucianiste], acest lucru nu este desigur acceptabil.

De aceea, misionarii care respingeau teza conform căreia neoconfucianismul ar putea să furnizeze o idee despre Suveranul din Înalt, acceptabilă pentru aceea de divin în teologia creștină, aveau cu siguranță dreptate. Cu toate acestea, epurată în întregime de orice conotație care îi asociază mai mult sau mai puțin implicit o dimensiune de intenționalitate, de voință, Rațiunea Cerului nu este mai puțin Binele în sine, sau mai exact, în termeni chinezi, fundamentul transfenomenal al virtuții din care purced toate virtuțile confucianiste, *ren*, adică virtutea omeniei (în sensul de altruism). De ce? Pentru că nici o binefacere nu este superioară darului de a exista și pentru că tocmai Rațiunea Cerului este cea care face să existe toate ființele.

Faptul că, în această concepție riguros ontologică, Binele este pur, lipsit de orice finalism, detașat de tot ce ar putea fi orientat înspre o intenție divină sau pur și simplu înspre o evoluție creatoare distinge clar neoconfucianismul de providențialism. Neoconfucianismul nu este deloc o filozofie făcută pentru ceea ce este mai bine în cea mai bună dintre lumi. Identificarea Binelui cu Rațiunea Cerului nu ține de faptul că el este rațiunea pentru care cele zece mii de entități sunt create ca să existe, ci de faptul că el este rațiunea existenței în sine.

Să luăm, de pildă, mișcarea anotimpurilor, care în cosmologia confucianistă a fost tratată întotdeauna ca principala paradigmă a mutațiilor din Univers.

Providențialismul ar vedea în ciclul anotimpurilor un mecanism special orânduit pentru a produce roadele pământului. Pentru neoconfucianism, care de altfel, în această privință, nu se îndepărtează de vechiul confucianism, Binele nu este aici rațiunea finală a derulării ciclului întreg care i-ar dirija sistemul: el este rațiunea de a fi a fiecărui anotimp luat în sine. Anotimpul primăverii este cel al germinației, deci al venirii la viață și, prin urmare, cel al formei fenomenale celei mai perfecte a Binelui, aceea a virtuții omeniei. Toamna este anotimpul împlinirii, al coacerii; Binele ia atunci forma perfecțiunii realizării oricărui lucru: aceea a virtuții dreptății. Vara este anotimpul creșterii, a cărei virtute constă în urmărirea în orice situație a respectării riturilor: virtutea bunei-cuviințe. Iarna este anotimpul așteptării unei noi germinări și virtutea sa este cea a prudenței.

Este clar că niciodată o asemenea doctrină nu s-ar fi putut constitui plecând de la speculații asupra mecanismelor fizice ale Universului, care n-ar fi avut prin ele însele sens moral. De aceea termenul de „metafizică" nu se potrivește prea bine ontologiei confucianiste, căreia i se aplică doar prin analogie. Ar fi mai corect să se vorbească de „meta-etică" pentru a caracteriza o doctrină al cărei scop este întemeierea unei legi morale care să nu apară ca supraimpusă naturii fizice a lucrurilor, ci ca cea mai profundă rațiune de a fi a Universului, căreia, dimpotrivă, i se supraimpun legile fizice.

Neoconfucianismul și, înaintea sa, vechiul confucianism nu prea vorbesc, de altfel, de lege morală (iar când o fac, vorbesc doar în sensul ontologic sau cosmologic al lui Dao), ci mai degrabă de „virtute" (*de*), cuvântul fiind luat în sensul de forță interioară de natură cosmică ce dezvolta calitățile morale din fiecare ființă. De aceea problema morală nu s-a pus niciodată în China în termeni de imperative morale, asupra normalității cărora te-ai întreba în raport cu cea a legilor fizice, ci în termeni de bunătate a naturii umane, despre care trebuie explicat de ce se poate perverti, dată fiind bunătatea naturii în general, și cum poate fi ea restaurată.

Speculația confucianistă n-a încetat să producă teze dintre cele mai variate pe această temă. Neoconfucianismul, respingând-o pe cea a lui Xun Zi (325–255), care susținea că natura umană este prea profund viciată de egoism pentru a mai da voie să apară spontaneitatea originară a Binelui, revendică moștenirea doctrinei lui Mencius (Meng Zi) (385–304), pentru care, dimpotrivă, dovada că bunătatea naturală nu dispare niciodată complet din sufletul omenesc, rămânând undeva în străfundurile sale, este că nimeni nu va vedea niciodată fără emoție un copil căzând într-o fântână. Teoria dezvoltată de Mencius, după care în sufletul oricărui om există germenii naturali ai celor patru virtuți, omenia, buna-cuviință, dreptatea și prudența, este extinsă de ontologia neoconfucianistă și transformată într-o doctrină a identității adevăratei naturi a omului – adică a spontaneității inimii, debarasată de toate pasiunile ce provin

din impulsurile egocentrice ale părții materiale a ființei sale – și a Rațiunii Cerului, prezentă în natura fiecărui lucru. Sensul existenței este de a face ca Rațiunea Cerului să lumineze și să strălucească în toate formele ființei a căror existență se datorează chiar acestei rațiuni.

Neoconfucianismul regăsește cea mai perfectă expunere a acestui sens al existenței în două capitole din *Clasica Riturilor* (*Li ji*), „Marele studiu" (*Da xue*) și „Calea de mijloc" (*Zhong yong*), grupate de școală alături de *Analectele* lui Confucius și învățăturile lui Mencius (cunoscute sub numele de *Mencius*, *Meng zi*) în *Cele Patru Cărți*, considerate de atunci ca reprezentând chintesența ansamblului textelor canonice.

„Marele studiu", capitolul 43 din *Clasica Riturilor*, începe cu aceste cuvinte:

> Calea marelui studiu constă în a face să strălucească virtutea luminoasă [care este Rațiunea cerului în inima fiecărei ființe] [...]. În Antichitate [această referință nu este realmente istorică și nu este decât o referință de principiu la o stare morală teoretic exemplară], pentru a face să strălucească principiul luminos [al rațiunii] în întregul Univers, începeai prin a cârmui cu rânduială propria-ți țară; pentru a cârmui cu rânduială propria-ți țară, începeai prin a face să domnească ordinea în propria-ți familie; pentru a face să domnească ordinea în propria-ți familie, începeai prin a te perfecționa pe tine însuți; pentru a te perfecționa pe tine însuți, începeai prin a-ți îndrepta inima; pentru a-ți îndrepta inima, începeai prin a-ți face gânduri sincere; pentru a-ți face sincere gândurile, începeai prin a-ți desfășura conștiința; or, desfășurarea conștiinței se face prin pătrunderea rațiunii lucrurilor.
>
> Când ai pătruns rațiunea lucrurilor, conștiința era desfășurată la maximum; când conștiința era desfășurată la maximum, gândurile deveneau sincere; când gândurile au devenit sincere, inima se îndrepta; când inima s-a îndreptat, te perfecționai pe tine însuți; când te-ai perfecționat pe tine însuți, ordinea începea să domnească în familie; când ordinea domnea în familie, statul se cârmuia bine; când statul era bine cârmuit, pacea se întindea în întregul Univers.
>
> De la Fiul Cerului până la oamenii din popor, pentru toți, nu există decât unul și același principiu: să înțelegi că ceea ce este fundamental este să te perfecționezi pe tine însuți.

Pentru confucianism morala nu înseamnă o colecție de precepte, ci descoperirea sensului ființei în străfundurile acesteia, în solidaritate, din aproape în aproape, cu întreaga omenire și chiar cu Universul întreg.

În procesul acestei descoperiri, virtutea care acționează este sinceritatea (*cheng*), pe care neoconfucianismul o substituie în practică celei din care confucianismul vechi făcea virtutea centrului (a elementului pământ): virtutea probității (*xin*). Probitatea este virtutea centrală a raporturilor sociale. Sinceritatea este virtutea care dă întreaga forță dinamicii ființei – lui Dao – în inima omului și îl face să acționeze pe cel ce o duce la perfecțiune, pe cel sfânt,

la unison cu Rațiunea Cerului, în rezonanță cu întreg Universul. Este ceea ce pune în evidență textul din „Calea de mijloc“, capitolul 32 din *Clasica Riturilor*, de pildă în pasajul următor:

> Numai cel ce a atins cel mai înalt grad de sinceritate în lume este capabil să-și arate întreaga bunătate a firii. Capacitatea de a-și arăta întreaga bunătate a firii îl face în stare de a-i face pe alți oameni să-și arate întreaga bunătate a firii lor. Și făcându-i pe ceilalți oameni să-și arate întreaga bunătate a firii, el poate face ca orice lucru să-și arate întreaga bunătate a naturii sale. Astfel el poate contribui la dinamica creșterii Universului.

Cum să ajungi la perfecțiunea sincerității? Neoconfucianismul răspunde reluând formula pe care „Marele studiu“ o dădea pentru disciplina prin care „gândurile devin sincere“: „desfășurarea conștiinței prin pătrunderea rațiunii lucrurilor“ (*zhi zhi ge wu*). Dar interpretarea acestei formule a dus la desprinderea din curentul fondator al neoconfucianismului, reprezentat de Zhu Xi, a unui curent secundar care s-a dezvoltat încetul cu încetul, devenind dominant la sfârșitul dinastiei Ming, și pe care îl reprezintă cea de-a doua mare figură a școlii, Wang Shouren (alias Wang Yangming, 1472–1529).

Pentru Zhu Xi, pătrunderea rațiunii lucrurilor, care provoacă desfășurarea conștiinței, se operează printr-o meditație asupra tuturor manifestărilor Rațiunii Cerului în raționalitatea multiplelor forme și transformări ale celor zece mii de entități ale Universului. Pentru Wang Yangming, nu pătrunzi rațiunea lucrurilor decât regăsind-o în Rațiunea Cerului așa cum este ea prezentă în străfundul inimii fiecăruia: nu există rațiune de descoperit în afara inimii. De aceea, curentul care îl reprezintă este mai precis desemnat în chineză cu numele de Școala Inimii (*Xin xue*). Unui discipol, care îi punea întrebarea următoare:

> Dacă în tot universul nu există ființă în afara inimii, atunci ce legătură este între inima mea și arborii înfloriți din văgăunile munților care înfloresc și se veștejesc de la sine?

Wang Yangming i-a dat acest răspuns celebru:

> Înainte ca tu să le fi privit, aceste flori și inima ta erau cufundate în liniștea originară. Dacă, iată, le privești, culorile acestor flori încep să strălucească limpede, astfel încât devii conștient că aceste flori nu sunt în afara inimii tale.

Ar fi o greșeală să luăm acest răspuns drept o declarație de idealism subiectiv. Wang Yangming nu se plasează în planul epistemologic. Scopul său nu este existența fizică a celor zece mii de entități, independentă sau nu de subiectivitatea percepției acesteia, ci valoarea celor zece mii de entități – manifestată în cazul florilor prin strălucirea culorii lor –, care le dă sensul existenței și care nu este recunoscută decât de către inimă, adică de conștiință și, mai precis, în concepția lui Wang Yangming, care reia pentru a califica mai bine din punct de vedere

moral o expresie a lui Mencius, de către „buna conștiință“ (*liang zhi*), desfășurată la dimensiunea întregului Univers.

Într-un remarcabil comentariu relativ la prescripția „Marelui studiu“ de „a face să strălucească virtutea luminoasă“ (care este Rațiunea Cerului înscrisă în inima oricărei ființe), Wang Yangming scrie:

> Rațiunea pentru care omul superior [omul sfânt] este capabil de a fi una cu Cerul, cu Pământul și cu cele zece mii de entități nu se află în puterea lui de înțelegere, ci în virtutea omeniei înscrisă în inima sa, care în mod fundamental este astfel încât el se unește cu Cerul, cu Pământul și cu cele zece mii de entități pentru a nu fi cu acestea decât unul. Or, această virtute nu este rezervată doar marilor oameni; chiar și omul de rând are inima tot astfel făcută, numai că el nu se vede decât în lucrurile mărunte. Iată de ce, dacă zărește un copil căzând în fântână, el nu poate să nu simtă în inimă un fior de spaimă și neliniște. Căci omenia lui îl unește cu acel copil pentru a nu fi cu el decât unul, deoarece și unul, și altul sunt de aceeași specie. Iar dacă vede o pasăre ori un animal care geme tremurând în fața morții, el nu poate să nu simtă în inima lui că acest lucru e insuportabil. Căci omenia lui îl unește cu acea pasăre ori cu acel animal pentru a nu fi cu ele decât unul, deoarece ele au, ca și el, conștiință și sentiment. Iar dacă vede o plantă strivită sau un copac rupt, el nu poate să nu simtă în inimă milă și mâhnire. Căci omenia lui îl unește cu acea plantă sau cu acel copac pentru a nu fi cu ele decât unul, deoarece și planta, și copacul sunt, ca și el, făcute pentru a trăi. Iar dacă vede o cărămidă ori o piatră ciobită și spartă, el nu poate să nu simtă în inimă necaz și părere de rău. Căci omenia lui îl unește cu acea cărămidă ori cu acea piatră pentru a nu fi cu ele decât unul. Nici omul de jos nu poate fi lipsit de o inimă înzestrată cu acest [germen al virtuții omeniei], căci acest [germen] este înrădăcinat în natura pe care i-a dăruit-o Cerul și care luminează spiritual în mod spontan, fără a putea fi tăinuită. Iată ce se cheamă virtutea luminoasă [care trebuie făcută să strălucească tot mai mult].

Acest text arată cum este reînvestită în doctrină o spiritualitate foarte apropiată de sentimentul religios, puternic revigorată, începând cu primul confucianism, de convertirea metafizică a vechii cosmologii. Dacă această spiritualitate este exaltată cu precădere de Școala Inimii, ea este departe de a fi absentă în Școala Rațiunii (Cerului) *stricto sensu*, în special asociată numelui lui Zhu Xi.

Pentru Zhu Xi, formula practicii cultului „ca și cum spiritele ar fi de față“ nu mai are sens, deoarece doctrina sa nu se mulțumește să pună între paranteze dimensiunea teologică: ea o înlătură complet, explicând că ceea ce este numit spirit nu este decât materie eterată și că nu ar putea exista cu adevărat un suveran de sus. Vocabularul tradițional al supranaturalului este folosit în continuare numai ca manieră de exprimare. Prin aceasta însă doctrina marchează cu și mai multă tărie că existența nu capătă sens decât într-o dimensiune pe care doctrina ezită s-o califice drept transcendentă, deoarece ea nu se înscrie într-un univers de dincolo, luat ca atare, ci un univers care are întreaga profunzime a transcendenței în ordinea valorilor.

De această dimensiune a transfenomenalității, metafizica sau, mai exact, meta-etica neoconfucianistă leagă sentimentul religios sub forma virtuții respectului (*jing*). În confucianismul vechi, sentimentul religios pornește de la pietate, luată mai întâi în sensul de „pietate filială“, căreia îi este consacrat un tratat compilat în perioada de început a dinastiei Han, *Canonul pietății filiale* (*Xiao jing*), intrat în corpusul canonic oficial prin secolul al III-lea d.Hr. El este atunci inspirat în principal, într-adevăr, de apelul extravertit la îndatoririle pe care recunoștința te împinge să le îndeplinești față de înaintași, îndeosebi față de înaintașii defuncți. În neoconfucianism, pietatea filială rămâne bineînțeles o valoare esențială, dar în prim-plan trece apelul introvertit la sinceritate, adică la identificarea propriei conștiințe cu Rațiunea Cerului. Ceea ce confucianiștii numesc respect este disciplina interioară care dezvoltă sinceritatea. Este vorba deci nu atât de respectul față de alții, sau de respectul pentru ceea ce trece drept supranatural, cât de respectul față de Rațiunea Cerului, pe care o descoperi în tine însuți. Virtutea respectului constă în a-ți concentra în tine spontaneitatea conștiinței drepte, debarasată de pornirile rele ale egoismului.

Aceasta nu înseamnă că riturile își pierd importanța. Dimpotrivă, neoconfucianismul insistă și mai mult, poate, decât confucianismul vechi pe necesitatea strictei lor respectări. Ele sunt forma exteriorizată a Cerului, iar grija atentă de a păstra întotdeauna o comportare rituală exactă este începutul respectului și al sincerității interioare. Dar tocmai pentru că le recunoștea importanța, neoconfucianismul a căutat să reformeze riturile simplificându-le, pentru a le face mai vii și mai accesibile tuturor.

Într-un manual atribuit în mod îndoielnic lui Zhu Xi, dar a cărui influență a fost considerabilă, *Ritualul familiilor* (*Jia li*), principalele ceremonii familiale, și mai ales cele ale cultului strămoșilor, sunt prezentate fără toată droaia de amănunte arhaizante cu care le împănau, plini de zel, ritualiștii, și readaptate la moravurile epocii. De acum înainte, nimic nu mai împiedică familiile cele mai modeste să le practice. Doctrina nu se adresează într-adevăr numai aristocrației (spre deosebire de confucianismul vechi) sau numai intelectualității. Ea cheamă toți oamenii la sfințenie după pilda budismului, care cheamă toate creaturile la sânul lui Buddha.

Popularizarea riturilor canonice a apropiat confucianismul de budism și de daoismul popular și a antrenat îmbinarea celor trei religii într-un sincretism ce contopea toate practicile. Prin ritualism, confucianismul procură moralității suportul unei încadrări formale, în mod foarte eficace directivă, dar nu răspunde întrebării asupra răsplății personale pentru buna conduită decât prin exaltarea fericirii superioare a sfântului, care participă la acțiunea cosmică a cerului și pământului. Pentru a satisface nevoia de retribuție personală, în timpul dinastiilor Ming și Qing apar nenumărate lucrări de edificare care asociază

bunei conduite confucianiste – pietate filială, respectarea ordinii sociale, probitate, echitate, dragoste de învățătură – credința într-o recompensă dată fie prin destin, mai ales sub forma unei longevități excepționale, după pilda nemuririi pe care o promite daoismul, fie prin fructificarea actelor într-o viață viitoare, după doctrina budistă a *karmei*. Dovada răsplății este făcută în general prin istorioare care povestesc, cu pseudoprecizii biografice care au rolul de a autentifica faptele, cum cutare fiu bun, cutare judecător ticălos, cutare negustor cinstit, cutare soție nedemnă au fost recompensați sau pedepsiți fie în timpul vieții, fie într-o altă viață.

Pe această cale, practicile religioase budiste și daoiste care întăreau șansele unei răsplăți personale juste au fost acceptate în modul cel mai firesc ca adjuvanți ai riturilor confucianiste. Mai mult chiar decât practicile de devoțiune – frecventarea templelor, prezența la ceremonii, recitarea de rugăciuni –, în interiorul confucianismului s-au propagat practicile disciplinelor moralității proprii celorlalte două religii. S-a răspândit și la confucianiști îndeosebi o formă foarte meticuloasă de examen de conștiință, de origine daoistă, dar reluată și dezvoltată în budismul din epoca dinastiei Ming: ținerea unui catastif-jurnal în care era trecut zilnic numărul de puncte bune sau rele cu care erau notate acțiunile bune și cele rele. De exemplu, pentru salvarea unui prieten de la un pericol iminent primeai o sută de puncte bune; dacă te mulțumeai cu o mai mică parte de moștenire în folosul fraților și surorilor, primeai cincizeci de puncte bune; dacă rupeai logodna fiindcă partenerul era prea sărac, primeai o sută de puncte rele; unui judecător care își transformase pământurile neroditoare în ogoare roditoare îi reveneau o mie de puncte bune; cine neglija să amenajeze un canal de irigație era „răsplătit“ cu zece puncte rele.

În neoconfucianismul savant, în vârful ierarhiei faptelor bune stau bineînțeles studiul și învățătura adevărului. Zhu Xi acordă o importanță capitală nu numai aprofundării textelor, ci și cunoașterii lucrurilor, ceea ce a avut o influență pozitivă asupra dezvoltării științei chineze. În astronomie, în metrologie, în geologie, Zhu Xi însuși reia un mare număr de explicații ale fenomenelor date de cea mai înaltă minte științifică din China de la începutul dinastiei Song: Meng Gua (1031–1095). Totuși, știința n-ar putea avea pentru el alt scop decât de a ajuta la descoperirea transfenomenalității prin fenomenalitate:

> Să te dedai studiului, așa cum se face azi, scrie el, altfel decât pentru a pătrunde în adâncime Rațiunea Cerului, pentru a lumina morala omenească, a explica cuvintele sfinților, a înțelege ce înseamnă lumea, păstrându-ți pur și simplu cu încăpățânare mintea ațintită asupra vreunei plante sau asupra însușirilor vreunui obiect, ce cunoaștere mai e și asta? Să speri că poți scoate ceva de-aici e ca și cum ai vrea să faci mâncare de orez punând la fiert nisip.

Știința nu are valoare decât ca trambulină a meditației asupra sensului transfenomenal al existenței. Neoconfucianismul agreează de altfel practica unui exercițiu de meditație inspirat cu siguranță din „contemplația în poziție așezată“ (*zuo chan*, în japoneză *za zen*) a budismului *chan* (în japoneză *zen*): „concentrarea imobilă în poziție așezată“ (*jing zuo*). Acesta este indicele prelungirii mistice pe care o poate comporta doctrina și care a fost cultivat mai ales de către Școala Inimii. În această școală exemplele de misticism nu lipsesc, începând cu acela pe care îl dă Wang Yangming însuși. După cum povestește el, oare nu în timpul unei adevărate nopți de grație a avut revelația luminii adevărului, pe când la treizeci și șapte de ani, victimă a defavorii imperiale, lâncezea într-un post subaltern din cantonul Longchang, în îndepărtata provincie insalubră și semibarbară Guizhou? Se va nota aici cum grația iluminării operează la adăpostul nenorocirii. Deja Mencius sublinia că nu există sfințenie care să nu fi trecut prin cele mai grele încercări ale vieții:

> Shunul [ultimul dintre marii împărați mitici] muncea din greu pe ogor când a fost înălțat la rangul său; Fu Yue [ministru al regelui Wuding din dinastia Yin] se afla la muncă silnică când a fost remarcat pentru înaltele sale funcții; Jiao Ge [în dizgrație sub ultimul rege Yin, luat consilier de fondatorul dinastiei Zhou] ajunsese negustor de pește sărat când a fost ales pentru a servi statul; Guan Yiwu [ministru al ducelui Huan din regatul Qi în secolul al VIII-lea î.Hr.] a fost scos din mâinile temnicerilor săi pentru a fi făcut ministru; Sunshu Ao [ministru al țării Chu în secolul al VII-lea î.Hr.] era ascuns pe malul mării când a fost numit în postul său; Baili Xi [ministru din țara Qin în secolul al VII-lea] a fost răscumpărat la piața de sclavi pentru a fi ridicat la rangul de sfetnic. Căci Cerul, când cheamă un om la o mare menire, începe prin a-i pune la încercare voința în chinuri și trupul în cazne. Îi supune carnea foamei, persoana lipsurilor și încercările eșecului. Prin aceasta, el îi trezește inima, îi întărește firea și-i completează capacitățile. Doar după multe pătimiri se poate omul îndrepta, doar după suferința inimii și șovăielile minții se poate el ridica la înălțimea menirii sale. [...] Aflăm prin aceasta cum viața își are izvorul în durere și nefericire, iar moartea, în liniște și bucurie.

Valoarea suferinței ține de faptul că este plasată de Cer în calea perfecțiunii. Dar, în timp ce confucianismul vechi, așa cum am văzut, o leagă de valoarea eroismului care face marii oameni de stat, neoconfucianismul îi spiritualizează mult mai profund semnificația, legând-o exclusiv de perfecționarea omului interior pe calea sfințeniei.

RELIGIA CONFUCIANISTĂ ASTĂZI

Oare religia confucianistă a dispărut, sau, dacă nu, cum subzistă ea astăzi? Acestei întrebări simple nu i se poate da decât un răspuns complicat, fiind vorba despre o religie a cărei specificitate, așa cum s-a văzut, nu este fixată

nici pe credințe puternic cristalizate, nici pe structuri sociale distincte. Doctrina sa se contopește cu întreaga cultură tradițională chineză; organizarea sa nu comportă nici un aparat care să-i fie propriu: nici biserică, nici mânăstire, nici congregație, nici preoți; ea nu se sprijină decât pe aparatele pe care societatea le-a creat pentru ea însăși: familia, comunitățile constituite, statul.

De aceea, nu lipsesc mințile luminate care consideră că, în realitate, lăsând deoparte budismul de origine indiană și daoismul mai mult magic decât religios, nu există și nu a existat niciodată o religie chineză. Aceasta era, de exemplu, părerea lui Bertrand Russell la întoarcerea sa din China în 1922, părere pe care de altfel filozoful american, pe linia agnosticismului său radical, o socotea ca făcându-le cinste chinezilor. Totuși, am văzut cât de impregnate de sens religios sunt atât practicile, cât și ideile tradiționale cărora confucianismul n-a încetat să le elaboreze și să le reelaboreze sistematizarea de-a lungul întregii istorii a Chinei, oricât de deturnat și modificat ar apărea acest sens. În aceste condiții, ne putem întreba dacă se mai întâlnesc încă și astăzi practici vii și o reflecție care să fie alimentată de simțul confucianist al religiei.

În ceea ce privește practicile, în China și în țările sinizate, o categorie foarte importantă de forme de cult de altădată s-a prăbușit odată cu vechile regimuri: cultele de stat. Sacrificiul făcut Cerului în periferia sudică a Beijingului a fost celebrat pentru ultima oară pe 23 martie (echinocțiul de primăvară) 1945, de către împăratul Annamului, Bao-daï, la Huê. Este adevărat că se poate asista astăzi, atât în China, în ținutul natal al lui Confucius, Qufu, cât și în Taiwan, în templul lui Confucius din Taichong, în ziua aniversării nașterii Maestrului, în septembrie, la ceremonii tradiționale la care iau parte adesea înalte personalități de stat. Dar acestea sunt ceremonii pur folclorice și care n-au în mod evident mai mult sens religios decât întreținerea, de către serviciile patrimoniului național, a Templului Cerului din Beijing și a unui mare număr de înalte lăcașuri ale cultului trecut. Religia confucianistă a pierdut fără doar și poate orice bază oficială. Ceea ce înseamnă că ea nu mai există decât lipsită de orice autoritate jurisdicțională susceptibilă de a-i regla dispozitivul, deoarece singura autoritate a acestei capacități cu care era înzestrată altădată, ministerul riturilor, a dispărut definitiv. Nu mai este vorba decât de o religie oarecum declasată, ale cărei rituri și credințe sunt lăsate la bunul-plac al oricui.

Și totuși religia confucianistă nu duce lipsă de practicanți. Într-adevăr, nenumărate forme de cult private rămân în picioare în societățile din Extremul Orient, inclusiv în cele care au trecut sub regim socialist. Rămâne viu în primul rând cultul strămoșilor practicat în forme care pot părea vestigii – un altar mai mult simbolic în apartamentele moderne, un ritual redus la câteva prosternări sau plecăciuni, arderea de bețișoare aromate, ofrande luate din mâncarea pregătită pentru masă sau făcute pur și simplu dintr-o cupă cu fructe ori o

vază cu flori –, dar cărora majoritatea familiilor le rămân profund atașate. Apoi, cultul morților, care, chiar și acolo unde incinerarea budistă a înlocuit înhumarea confucianistă, este practicat la morminte la datele liturgice tradiționale. În fine, anumite practici domestice rămase foarte vii, cea mai răspândită fiind cultul zeului căminului, care ținea în fiecare casă socoteala faptelor bune și rele.

Viața de cult rămâne ritmată de sărbătorile tradiționale, mereu foarte populare, și care dau practicanților prilejul să aducă cel puțin o ofrandă strămoșilor. Cea mai importantă este sărbătoarea Anului Nou lunar, fixat în ziua când este a doua lună nouă după lunația care conține solstițiul de iarnă, deci la o dată care variază în calendarul gregorian între 21 ianuarie și 20 februarie. În ajunul anului nou se sărbătorește cu cel mai mare entuziasm cultul zeului căminului, despre care se crede că pleacă atunci să dea seamă cerului de comportarea întregii familii în timpul anului scurs. Întâia lună plină a anului este celebrată la Sărbătoarea Felinarelor. În jurul datei de 5 aprilie, ziua Limpezimii Pure (a opta din cele douăzeci și patru de articulații calendaristice ale anului tropic începând cu solstițiul de iarnă) este ziua prin excelență a cultului morților: fiecare se duce la mormintele rudelor pentru a le îngriji și a aduce ofrande. În cea de-a cincea zi a celei de-a cincea luni lunare are loc Sărbătoarea Dublului Cinci, în sud, pentru a-l cinsti pe poetul Qu Yuan (aprox. 340–aprox. 278), care s-a sinucis în această zi, iar în nord, pentru a alunga duhurile rele. În cea de-a șaptea zi a lunii a șaptea, sau Dublul Șapte, este celebrată sărbătoarea Bouarului și a Țesătoarei, cele două stele urmând să se întâlnească la această dată conform tradiției pentru o noapte, după ce au trecut Calea Lactee, care le desparte. În a cincisprezecea zi a lunii a opta are loc sărbătoarea Mijlocului Toamnei, în cursul căreia se contemplă luna plină cea mai luminoasă a anului. Sărbătoarea Dublului Yang are loc în cea de-a noua zi a lunii a noua, 9 fiind numărul simbolic al plenitudinii principiului *yang*. Astfel continuă să se păstreze încadrarea cosmologică a vieții sociale, tipic confucianistă.

Dar aceste practici, aceste sărbători mai sunt oare altceva decât niște rămășițe ale trecutului, care vor sfârși mai devreme sau mai târziu prin a dispărea? Sistemul de valori pe care îl simbolizează n-a devenit oare din ce în ce mai inadaptat lumii contemporane? Este ceea ce gândește marea majoritate a intelectualilor chinezi din Mișcarea de la 4 mai 1919, a căror lozincă de șoc chema la „dărâmarea șandramalei lui Confucius“ pentru a lăsa cale liberă occidentalizării Chinei, considerată singurul mijloc de modernizare a acestei țări.

Totuși, încă din anii '20, câțiva gânditori, puțini, e-adevărat, dar numărându-se printre cei ce aveau să marcheze cel mai profund epoca în care au trăit, ridică glasul împotriva radicalismului iconoclast al militanților de la 4 mai. Lui Hu Shi (1891–1962), care conduce avangarda antitradiționaliștilor, i se opun doi profesori de filozofie de la Universitatea Națională din Beijing, Liang

Shuming (1893–1988) și Xiong Shili (1885–1968), și un profesor de istorie a gândirii chineze de la Universitatea Qinghua (universitatea pekineză cel mai strâns legată de lumea universitară americană), Feng Youlan (1895–1990). Departe de a fi reacționari – cei trei au participat la revoluție –, ei împărtășesc totuși convingerea că modernizarea Chinei trebuie să se sprijine pe tradiția chineză, care trebuie nu respinsă, ci reautentificată prin deschiderea către valorile aduse de tradiția occidentală, cele ale științei și democrației, pe care este perfect capabilă să le asimileze.

Acestui curent de gândire i-a fost dat numele de „noul confucianism", reluat și în chineză, cu o conotație mult mai modernă decât termenul de „neoconfucianism" creat în limbile occidentale pentru a desemna școala Rațiunii Cerului din epoca Song-Ming. Acest nume convine cu atât mai mult noilor confucianiști din secolul XX cu cât ei se recunosc drept moștenitorii neoconfucianismului clasic. Pentru ei, așa cum neoconfucianismul clasic fusese rodul unei renașteri a confucianismului canonic aprofundat pe baza aportului filozofic al daoismului și mai ales al budismului, tot așa noul confucianism, pe care ei se străduiesc să-l dezvolte, capătă semnificația unei renașteri a neoconfucianismului clasic, reaprofundat într-o reflecție alimentată de filozofia occidentală.

Războiul chino-japonez și războiul civil care au urmat n-au lăsat noilor confucianiști prea multe șanse de a dobândi influența înainte de mijlocul secolului. Pentru a promova revenirea la studiile confucianiste, ei înființează academii concepute în stilul cenaclurilor filozofice din vremea dinastiei Song: în 1939, cea a Restaurării firii omenești, întemeiată de un prieten al lui Xiong Shili, Ma Fu (sau Ma Yifu), într-un vechi templu din munte în centrul provinciei Sichuan; în 1940, cea a Efortului pentru virtute, întemeiată la Chongqing de către Liang Shuming, și cea a Culturii naționale, întemeiată la Dali, în provincia Yunnan, de către Zhang Junmai (mai cunoscut sub numele americanizat de Carson Chang, 1887–1969); în 1948, cea de la Lacul Gâștii, întemeiată de discipolii lui Xiong Shili în ținutul cu acest nume din nordul provinciei Jiangxi, devenit celebru în timpul dinastiei Song datorită discuțiilor pe care le purtase aici Zhu Xi în 1175 cu Lu Xiangshan (alias Lu Jiuyuan, 1139–1193), a cărui doctrină o anunță pe cea a Școlii Inimii a lui Wang Yangming. Dar tumultul războiului străin și apoi civil înăbușă flacăra acestor cercuri de studiu care stau prea la distanță de actualitate.

Totul se schimbă în 1949, când noii confucianiști din a doua generație o rup cu regimul comunist și pleacă în Hong Kong. De data aceasta, academia pe care o înființează în colonia britanică, aceea a Asiei noi (*Xin ya*), este chemată la un viitor strălucit. Patronată de marele istoric Qian Mu (1895–1990), această academie se constituie într-un colegiu universitar modern, străduindu-se în același timp să păstreze spiritul tradiției academice chineze. Noul confucianism

se organizează aici înzestrându-se cu vederi durabile, cu structuri asociative, cu o a doua implantare reușită în Taiwan – la departamentul de chineză al universității protestante Dong-nai din Taizhong –, și lansând în 1956 un ambițios manifest. Este adevărat că mișcarea rămâne încă circumscrisă mediilor intelectuale din Hong Kong și Taiwan. Dar o nouă cotitură se produce odată cu apariția unei a treia generații de gânditori ai aceluiași curent, spre sfârșitul anilor '70.

Succesele în cursa spre dezvoltare ale țărilor sinizate care au știut să se modernizeze fără a renunța la tradițiile lor – Japonia și cei patru mici dragoni (Taiwan, Coreea de Sud, Hong Kong și Singapore) – conferă acum noului confucianism o credibilitate nouă. De acum înainte, mișcarea suscită cel mai mare interes în China socialistă, unde de la Revoluția culturală ideologia dominantă se deteriorează tot mai mult în spatele fațadei discursului autoritar oficial, iar cultura tradițională face cam peste tot obiectul unei reevaluări pozitive. De-a lungul anilor '80 în China continentală se înmulțesc colocviile, fundațiile parauniversitare, publicațiile de cercetare care se înscriu în această linie.

Ne putem totuși aștepta la o reînnoire a religiei confucianiste? Desigur că nu în sensul în care, după instaurarea republicii, la 7 octombrie 1912, s-a format o asociație cu sprijinul lui Kang Youwei pentru reconstituirea, sub regimul republican, a unui cult confucianist de stat. Noul confucianism s-a atașat de o spiritualitate, și nu de niște practici culturale. Pentru el, în fond, declasarea cultului a intervenit ca fază ultimă în evoluția ritualismului; acesta despărțise de multă vreme practica formală a îndatoririlor liturgice, tratată ca pur socială și deci folosită astăzi liber, ritual deconvenționalizată de sensul religios al valorilor morale, care nu se cultivă cu adevărat decât în planul spiritului. Ceea ce noul confucianism denunță în cultura occidentală contemporană nu este dispariția practicii religioase, ci pierderea sensului existențial al valorilor, corelată cu anihilarea spiritului religios, complet corodat de raționalismul științific. Făcând aceasta, el întoarce împotriva Occidentului contemporan aprecierea pe care Max Weber, nu prea bine informat, o făcea pe nedrept asupra confucianismului: și anume că absența sentimentului transcendenței privează aici acțiunea morală de o pârghie destul de puternică pentru a permite să se acționeze asupra lumii la un nivel mai profund decât cel al ajustărilor sociale superficiale.

Recunoscând aportul tradiției creștine în promovarea valorilor drepturilor omului, libertății și democrației – valori universale care vor fi integrate în confucianismul de astăzi –, noii confucianiști consideră ca Occidentul postcreștin a redus aceste valori la statutul de simple ingrediente de filozofie politică, nu îndeajuns de puternice pentru a neutraliza lipsa de măsură a spiritului faustian, după cum spun ei, care s-a înstăpânit pe civilizația avansată. În concepția lor, nu ar putea exista cu adevărat valori aducătoare de progres moral decât printr-o

polaritate metafizică. Or, Occidentul n-a reușit să întemeieze metafizic morala sustrasă pretențiilor critice ale raționalismului științific ieșit din domeniul său. Apreciind rigoarea cu care a încercat să facă acest lucru Kant, filozoful occidental cu care ei simt că au cele mai multe afinități, noii confucianiști consideră că această tentativă a eșuat. În schimb, după opinia lor, meta-etica neoconfucianistă, din cauză că este radical dispensată de teologie și, din acest motiv, în afara atacurilor criticii acționaliste, poate și astăzi, reinterpretată după viziunea lumii care ne este proprie, să hrănească o spiritualitate care să mențină dezvoltarea civilizației în sensul perfecționării omului.

Este aceasta religie sau filozofie? Mai degrabă ceva intermediar, un fel de religie a culturii umaniste și de doctrină filozofică a sfințeniei, ceea ce confucianismul a fost întotdeauna, și ceea ce noul confucianism se străduiește să înveșmânteze într-o formă nouă, pe care viitorul o va dezvolta poate ca un răspuns chinez la verdictul atribuit lui Malraux: „Secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc."

BIBLIOGRAFIE

CHING, J., *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, Tokyo, Kodansha International, 1977.

CHING, J., KUNG, H., *Christianity and Chinese Religion*, New York, Doubleday, 1989.

COUVREUR, S.S.J. (trad. de), *Li Ki ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, Ho Kien Fou, Imprimerie de la Mission, 1899, reed. Paris, Cathasia, 1950, 2 vol.

FINGARETTE, H., *Confucius: the Secular and Sacred*, New York, Harper and Row, 1972.

LIU, Shu-hsien, *The Contemporary Significance and Religious Import of Confucianism*, IEAP Public Lecture Series, nr. 1, Singapore, The Institute of East Asian Philosophies, 1986.

ORBAND, R., CADIÈRE, L., „Le sacrifice du Nam-Giao“, *Bulletin des amis du Vieux Huê*, Hanoi, anul 2, nr. 2, aprilie–iunie 1915, pp. 83–147; reed. în BAVH, Hanoi, anul 23, nr. 1, ianuarie–martie 1936, pp. 1–105.

TAYLOR, R.L., *The Religious Dimension of Confucianism*, New York, The State University of N.Y. Press, 1990.

TU, Wei-ming, *Way, Learning and Politics, Essays on Confucian Intellectual*, Singapore, IEAP, 1989.

VANDERMEERSCH, L., „Le nouveau confucianisme“, *Le Débat*, Paris, Gallimard, nr. 66, septembrie–octombrie 1991, pp. 7–16.

—, „Ritualisme et juridisme“, în BLONDEAU, A.-M., SCHIPPER, K. (ed.), *Essais sur le rituel*, Louvain–Paris, 1990, pp. 45–56.

—, „Les rites“, în VANDERMEERSCH, L., *Wangdao ou la Voie Royale*, Paris, EFEO, vol. 2, 1980, pp. 265–535.

ȘINTOISMUL

REPERE ISTORICE ȘI SITUAȚIA ACTUALĂ

de Jean-Pierre Berthon

Termenul *shintō* – literal, „cale/conduită (*tō* sau *dō*) a zeilor (*shin* sau *jin*)" – trimite la un ansamblu diversificat de credințe, culturi, concepții despre lume sau univers care predomină în arhipelag într-o manieră suplă, fără eforturi de sistematizare, încă din epoca antică. În accepția sa cea mai veche, el exprimă lumea religioasă a Japoniei prebudiste. Acest șintoism numit „pur", „originar", „național", adică „arhaic", s-a materializat la început prin locurile sale de cult – elemente naturale sau simple altare temporare desființate după fiecare ceremonie –, înainte ca o dogmă oarecare să îi dea structura ideologică ce îi lipsea.

Pentru anumiți exegeți șintoismul este așadar unul dintre firele conducătoare ale culturii japoneze: în acest sens, cunoașterea culturii șintoiste și a valorilor pe care le exprimă ea ar fi indispensabilă pentru buna înțelegere a unui presupus „suflet japonez" (*yamato damashii*), unic, uniform sau, mai bine zis, unificator. Într-o repartizare funcțională a celor două principale curente religioase japoneze, budismul ar fi asociat cu lumea de dincolo și cu moartea, iar șintoismul, ca toate păgânismele, cu forțele vieții și ale fecundității. De *shintō* s-ar lega și sedentaritatea, producția și comerțul; de budism, pelerinajul, efemeritatea, nonatașamentul. Locul șintoismului în istoria religioasă a Japoniei nu poate fi înțeles fără a lua în considerație relația sa intimă și constanta sa interacțiune cu budismul.

Shintō, *religia de dinaintea religiei*

Anumite practici și credințe indigene menționate în cronicile chineze și în primele scrieri japoneze ne informează asupra câtorva noțiuni fundamentale ale universului șintoist înainte de introducerea budismului, la mijlocul secolului al VI-lea: importanța cultului morților, a practicilor șamanice și a riturilor agrare. În acea epocă șintoismul pare să fi reprezentat expresia populară a unui cult al nenumăratelor divinități autohtone numite *kami*. O serie de gânditori din școala „studiilor naționale", care încercau să surprindă specificitatea culturii japoneze printr-o analiză critică a documentelor Antichității, au propus, în a doua jumătate

a epocii Edo (1603–1868), diferite etimologii pentru originea acestui cuvânt. *Kami* este fie apropiat de termenul omofon *kami* – onorific pentru „înalt", „superior" –, fie interpretat ca o contragere a lui *kagami* – „oglindă" –, fie derivat din termenul *kakurimi* – „corp ascuns" –, fie, pentru unii, apropiat de termenul ainu *kamui* – „persoană de rang înalt" – de unde și-ar trage originea.

Particularitățile acestor „spirite" sau „forțe vitale" sunt omniprezența și marea lor diversitate. Ele populează întreg arhipelagul și sunt asociate anumitor locuri specifice: mări, ape, munți, păduri, pietre, spații limitrofe – hotare sătești, trecători și răscruci. Existența lor este consubstanțială locului în care se află, în asemenea măsură încât se identifică cu acesta. Dar *kami* nu desemnează doar locuri naturale, ei domnesc și asupra unor teritorii celeste, de unde descind ocazional. Ei apar de asemenea ca zeități ancestrale ale unei familii sau ale unui clan. *Kami* pot să ia și forma unor animale – tigri, lupi, șerpi, vulpi, corbi – sau a unor fenomene naturale redutabile, ca fulgerul ori taifunul, fără însă a se putea ști precis dacă acestea din urmă sunt chiar „forma divinizată" sau doar mesageri ai zeilor. Se mai întâmplă, în fine, ca unele ființe umane să fie considerate *kami*. Tradiția unor „*kami*-vii" (*ikigami*), oameni eminenți prin cunoașterea sau puterea lor militară, ridicați după moarte la rang de divinități, sau fondatori de mișcări religioase, venerați încă din timpul vieții ca zei, este dovada unei medieri necesare între lumea oamenilor și cea a *kami*-lor.

Divinitățile șintoiste sunt de fapt niște forțe invizibile – nu existau reprezentări antropomorfe înainte de sosirea budismului și a bogatei sale iconografii – care se sustrag privirii și posedă în același timp un „spirit de violență" (*ara-mi-tama*) și un „spirit de blândețe" (*nigi-mi-tama*). În Japonia antică importantă era poziția de mijlocitor pe lângă divinitate. Preoții, șamanii și ghicitorii posedau o dublă funcție: să protejeze comunitatea de posibilele „mânii" divine – sancțiuni imediate prin „nenorocirile" (*tata-ri*) care îi lovesc pe oameni –, dar și să pregătească „descinderea" zeului pentru a-i da ofrande și a-i pregăti divertismente sub forma unor ceremonii festive (*ma-tsuri*), ca o mulțumire pentru binefacerile sale. În centrul acestor ocupații rituale se află noțiunea de puritate. Puritatea necesară oricărui contact cu o divinitate se obține prin rituri purificatoare (*kiyome*, *misogi*) care pot fi efectuate asupra propriei persoane sau pentru un altul (*harae*).

COEXISTENȚA ȘINTOISMULUI CU BUDISMUL

În curentul civilizator continental care a pătruns în societatea japoneză în secolul al VI-lea, sisteme filozofico-religioase ca budismul, confucianismul și daoismul au jucat un rol preponderent. Deși budismul pare a fi fost adoptat

ca religie „magică" despre care se credea că are o eficacitate superioară celei posedate de divinitățile locale, el a devenit, grație sprijinului pe care i l-au acordat marii nobili și, în primul rând, unii împărați adevărata religie a statului japonez.

Coexistența unei religii posedând un sistem de gândire atât de dezvoltat ca budismul cu practicile primitive de venerare a *kami*-lor nu a fost nici pe departe la fel de naturală și evidentă precum tinde s-o acrediteze apariția târzie a unui sincretism șinto-budist de natură dogmatică. Cartea a XXI-a din *Nihonsho-ki* (720) ne arată că împăratul Yomei (care a domnit între 585 și 587) „credea în Legea lui Buddha și venera *shintō*", dar aceeași cronică ne revelează în cartea a XXV-a că împăratul Kotoku (care a domnit între anii 645 și 654) „venera Legea lui Buddha și disprețuia *shintō*", cum dovedește și decizia lui de a tăia toți copacii sacri din sanctuarul Ikukuni-dama. Calea *kami*-lor a fost, pare-se, multă vreme subordonată celei a lui Buddha. *Kami* erau integrați universului budist. Încă din epoca Nara (710–784), călugării budiști oficiau în sanctuarele șintoiste pe care împăratul Temmu (care a domnit între 673 și 686) le construise în număr mare, începând cu Marele Sanctuar din Ise (*Ise jingū*); în fața zeilor se citeau sūtre, iar în interiorul sanctuarelor s-au construit chiar temple budiste (*jingu-ji*).

Redactarea Kojiki – compilație a „vechilor fapte" ale Japoniei – în 702, cu scopul de a prezenta genealogia zeilor, de la cei creatori până la strămoșii casei imperiale din Yamato, prezidați de „Marea Divinitate care iluminează cerul" (Amaterasu Ō-mikami), era o încercare de a fixa tradițiile naționale într-un moment în care acestea tocmai începeau să dispară. Pe de altă parte, codurile administrativ și penal, elaborate în secolul al VII-lea după model chinez, și-au găsit forma definitivă de-abia la începutul secolului al VIII-lea. Au fost succesiv adăugate comentarii și regulamente pentru a forma „sistemul de coduri" (*ritsu-ryo-seido*) care se va menține până la formarea shogunatului Kamakura (1185–1333).

În interiorul acelui stat centralizat șintoismul și ritualurile care îl defineau au fost consolidate. Crearea unui minister specific, Ministerul Afacerilor Zeilor (*Jingikan*) – organ care nu exista în administrația chineză –, urmărea să instaureze un corp de funcționari specializați în celebrarea cultului divinităților naționale menționate oficial în listele din regulamentele erei Engi (901–923). Dintre cele 3 132 de divinități și 2 861 de sanctuare de care erau responsabili funcționarii un mare număr erau totuși încredințate autorităților provinciale. Dar *kami*, manipulați de niște călugări itineranți care practicau asceza în munți și încorporau în învățătura lor elemente budiste, au început să fie percepuți ca divinități apropiate de Buddha, fără a mai fi necesară diferențierea de acestea.

Prin consolidarea reciprocă a celor două religii, atât *kami*, cât și *buddha* au fost puși în serviciul statului. S-a ajuns treptat la un sincretism șinto-budist

elaborat de călugări budiști influenți, cu intenția de a asocia cele două tipuri de divinități, clarificând și relațiile care le uneau. Această gândire asimilatoare, denumită *honji suijaku*, se poate rezuma astfel: divinitățile budiste – *Bodhisattva* sau *Buddha* – puteau lua forma divinităților șintoiste; starea lor originară (*honji*) manifestându-se sub forme de „urme descinse“ (*suijaku*) pe pământ. Marii zei naționali erau deci încorporați, cu titlul de avataruri, în panteonul budist. Amaterasu Ō-mikami, divinitatea supremă în șintoism, a fost bineînțeles asimilată lui Dainichi-nyorai, simbolul discului solar și divinitate esențială a budismului ezoteric shingon. *Kami* își pierdeau funcțiile de „protectori ai *buddha*“ (*gohō-jin*) și intrau în serviciul acestora devenind „manifestările lor temporare“ (*gon-gen*).

În perioada medievală se produce o reacție împotriva acestei politici de amalgam din partea adepților șintoismului, din rândurile cărora încep să răsară primii veritabili gânditori ai Căii Zeilor. Aceștia răspândeau chiar o doctrină inversă, numită *han-honji suijaku*, în care Buddha erau „urmele descinse“ și *kami* „starea originară“. Șintoismul doctrinar care s-a dezvoltat în acea epocă era opera marilor familii de oficianți ereditari ai sanctuarelor, precum familia Watarai, care oficia în sanctuarul exterior (*geku*) de la Ise sau familia Yoshida, responsabilă de sanctuarul cu același nume din Kyoto. Aceste variate expresii ale șintoismului, chiar și cele mai naționaliste, care încercau să sistematizeze o tradiție proprie Japoniei, au împrumutat, într-o măsură mai mare sau mai mică, din sistemele de gândire budist și daoist (calea lui *yin* și *yang*). În epoca Edo (1603–1868), a apărut un șintoism de esență neoconfucianistă (*juka shintō*), care încerca să apropie tradițiile *shintō* de ideile de origine chineză.

La nivel local sanctuarele și-au consolidat independența, iar sătenii au continuat să venereze și să se roage zeităților șintoiste și budiste după „beneficiile imediate“ (*riyaku*) pe care acestea erau susceptibile să le procure în „lumea prezentă“ (*genze*). Originea străină a unora dintre divinitățile venerate a fost repede uitată, așa cum a fost și diferența dintre *kami* și strămoși.

ȘINTOISMUL CA RELIGIE NAȚIONALĂ

La puțin timp după „restaurația Meiji“ (*Meiji ishin*) din 1868, noul guvern căutând un sistem religios care să fie garantul unei națiuni civilizate și moderne, a ales șintoismul, care a căpătat astfel statutul de religie independentă pentru prima dată în lunga sa istorie. Fără a putea căuta în cadrul acestei schimbări, originea „studiilor naționale“ (*kokugaku*), care, pornind de la dovezi filologice, susțineau, de la începutul secolului al XVIII-lea, o întoarcere la un șintoism purificat de orice influență exterioară, nu este inutil să amintim că această mișcare

de idei i-a influențat foarte mult pe apărătorii tennoismului, ideologia cultului imperial. Împăratul a devenit simbolul politic și religios al țării, în virtutea anticei concepții a unității cultelor și administrației (*matsurigoto*).

Budismul, larg susținut și legat politic de guvernul Tokugawa, a devenit o țintă ideală: rivalitățile sale interne, viața dezordonată a unora dintre călugării săi eminenți, reacția de respingere în rândul oamenilor simpli, care fuseseră obligați, pe parcursul întregii perioade Edo, să se afilieze la mânăstirile sale pentru a nu fi declarați creștini (*terauke-seido*) au oferit condițiile pentru măsurile luate împotriva sa. În primul an al erei Meiji (1868) divinitățile budiste și *kami* au fost separate arbitrar (*shinbutsu bunri*), iar călugării care oficiau în sanctuarele șintoiste (*shasō*) au fost trimiși în viața laică. Această politică antibudistă nu a durat mult. Încercarea de a duce la capăt o reformă a cultelor și a practicilor religioase care urmărea să minimalizeze budismul și să ridice șintoismul în vârful ierarhiei religioase a statului a eșuat tocmai fiindcă asemenea măsuri mergeau împotriva unei tradiții sincretice înclinate mai degrabă către adăugare și asimilare decât către respingerea unor divinități.

Guvernul Meiji a renunțat la edificarea unei „religii naționale"; el a propus, mai subtil, o nouă separare, de data aceasta chiar în interiorul șintoismului, care a fost reorganizat în jurul a două instituții: „șintoismul sectelor" (*kyōha shintō*) – partea religioasă – și „șintoismul sanctuarelor" (*jinja shintō*) sau „șintoismul de stat" (*kokka shintō*) – partea laică.

Primul tip de șintoism a permis punerea în contact a cultelor populare și a cultului imperial (unele mișcări religioase din prima categorie își trăgeau învățăturile din tradiții exterioare șintoismului, în care se amestecau confrerii devoționale, *kō*, culte ascetice de munte, culte de tămăduire, chiar și influențe confucianiste). Al doilea tip de șintoism s-a transformat într-o religie a datoriei civice în cadrul căreia populația japoneză era încurajată să participe la cultul împăratului, în sanctuare naționale și prin ritualuri desfășurate de oficianți numiți de guvern. Șintoismul înceta să mai fie o religie. El servea, ca și învățământul școlar și manualele sale de educație morală (*shūshin*), la justificarea descendenței divine a casei imperiale și a „esenței inalterabile" (*kokutai*) a națiunii japoneze.

ȘINTOISMUL ASTĂZI

Această prezentare succintă a dublei dezvoltări, savantă și populară, a cultului *kami* ne duce la două întrebări de ordin general: ce statut să atribuim religiei *shintō*? Ce pondere să-i acordăm în societatea actuală? Deseori definit prin neajunsurile sale, șintoismul – religie fără fondatori, fără scrieri sfinte,

fără concepție escatologică – apare multor japonezi ca un ansamblu multiform de culte primitive sau, dimpotrivă, de ceremonii rituale împietrite în respectul unui trecut milenar. O reflecție de ordin antropologic ne invită de asemenea să vedem în șintoism un discurs religios fecund, purtător de roade, și un ansamblu de practici și acte rituale care vizează stabilirea unei relații imanente cu zeii.

Religie politeistă, șintoismul s-a menținut, în forma sa populară, pe tot parcursul istoriei Japoniei. Numeroasele împrumuturi pe care le-a făcut din curentele religioase de pe continent nu numai că nu i-au știrbit vitalitatea, dar i-au consolidat temelia, creându-i un cadru dogmatic și un calendar de o excepțională bogăție. În interiorul procesului de „secularizare" a societății japoneze, industrializarea și urbanizarea rapidă au fost, de fapt, cele mai dure adversare ale șintoismului. Raportarea la legăturile cu solul (*chi-en*) și ancorarea sa teritorială au slăbit treptat. Religia de la sate a devenit o „religie ca la oraș". Au apărut noi tipuri de credincioși, precum și o populație religioasă „fluctuantă", atrasă mai mult de virtuțile specifice ale divinităților „la modă" (*hayarigami*) sau de fastul colorat al unor sărbători șintoiste decât de vechiul atașament față de un loc care îi integra ca pe niște „copii ai divinității tutelare" (*ujiko*).

Nu este mai puțin adevărat că șintoismul continuă să fie perceput de japonezi ca religie „naturală", cea a tradiției, fără să existe conștiința apartenenței la vreo „biserică": noțiunile de puritate, de armonie triunghiulară între zei, oameni și natură, posibilitatea unei comunicări directe în vederea protecției și beneficiilor în viața pământească sunt în continuare elementele sale esențiale. „Noile religii" (*shinkō shūkyō*) de obediență șintoistă care au apărut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea au introdus aceste idei într-o gândire de renovare a lumii exprimată de fondatori de origine șamanică.

Statisticile religioase menționează că, în fiecare an, de Anul Nou (*Hatsumode*), optzeci de milioane de japonezi merg la marile sanctuare ale țării pentru a achiziționa amulete și talismane protectoare. Observația etnografică în mediul urban relevă, de asemenea, capacitatea de adaptare a religiei japoneze. Așa cum au apărut recent „cimitire de întreprindere" (*kigyōbaka*) în incinta unor mânăstiri budiste, *kami* par să se fi instalat și ei pe acoperișurile sau în interiorul societăților comerciale – în cartierul Ginza din Tokyo, de exemplu –, devenite deseori patronii sărbătorilor din sanctuarele învecinate.

ȘINTOISMUL, RELIGIE ETNICĂ ÎN JAPONIA*

de Masanori Toki

DIFERITELE TIPURI DE ȘINTOISM

Șintoismul s-a perpetuat până în zilele noastre sub diverse forme, care au făcut obiectul multor clasificări. După evoluția istorică și ținând cont în principal de locurile sale de manifestare și de practică religioasă a adepților săi, se pot distinge mai multe tipuri de șintoism. Când considerăm această religie în manieră globală, două aspecte par intim legate: cultele (sărbători, ritualuri) pe de o parte, doctrina și învățământul, pe de alta. Vom distinge aici două mari grupe: șintoismul ceremonial (*matsuri-gata no shintō*) și șintoismul doctrinar (*oshie-gata no shintō*).

Șintoismul ceremonial

Șintoismul se practică în primul rând în sanctuare, *jinja*. De aceea, similar, ansamblul de credințe ce se exprimă prin intermediul sărbătorilor și al diverselor forme de adopție este numit „șintoism al sanctuarelor". Potrivit statisticilor publicate de *Anuarul religiilor* (Agenția pentru afaceri culturale) în decembrie 1989, numărul de *jinja* inventariate se ridică la 81 400, din care 97% grupate în Asociația Sanctuarelor (*Jinja honochō*), creată în 1946 laTokyo.

Șintoismul domestic se exprimă printr-un anumit număr de activități rituale și rituri specifice. În general, familiile care practică șintoismul posedă un mic altar consacrat divinităților (*kamidana*). Pe *kamidana* se află frecvent o amuletă de la sanctuarul tutelar local, o alta adusă de la Marele Sanctuar de la Ise[1] și,

* Traducerea acestui articol a fost stabilită cu îndrumarea Centrului de Studii asupra Religiilor și Tradițiilor Populare ale Japoniei, a École Pratique des hautes études, secția de științe religioase.

1. Ise Jingu sau Daijingu. Sanctuar șintoist situat în orașul Ise, prefectura Mie. În sanctuarul interior (*naikū*) este venerată zeița Amaterasu Ō-mikami, divinitate ancestrală a familiei imperiale; în sanctuarul exterior (*gekū*) este venerată divinitatea Hranei, Toyouke

adesea, amulete proprii unor sanctuare respectate de membrii familiei. În fiecare dimineață altarul este împodobit cu ofrande simple – *sake*, orez și sare –, se aprinde o lampă și se spun rugăciuni în fața lui. În fiecare cămin există, de asemenea, un loc consacrat spiritelor (*mitamaya*) – expresie a recunoștinței pentru strămoși și *kami* – în fața căruia se fac rugăciuni pentru prosperitatea casei. În fața acestuia se venerează în mod special spiritele sfinte, cărora li se prezintă ofrande în fiecare zi. La echinocțiile de primăvară și toamnă și în zilele de comemorare a morții celor apropiați familia respectă niște rituri specifice.

În familia imperială s-au dezvoltat în mod continuu rituri cuvenite persoanei împăratului. Această formă de *shintō* care seamănă, prin natura sa, cu riturile sanctuarelor și cu ceremoniile religioase practicate de popor a dat naștere unei tradiții proprii casei imperiale. În zilele noastre încă se desfășoară diverse manifestații rituale în interiorul celor trei sanctuare din incinta palatului (*kyiūchū san-den*): cel de mijloc (*kashidokoro*) este destinat cultului strămoșului imperial, zeița Amaterasu Ō-mikami; în pavilionul situat la Vest (*koreiden*) sunt venerate spiritele divine ale tuturor împăraților Japoniei; în sala situată la Est (*shinden*) sunt venerate divinitățile cerului și ale pământului. Această formă de șintoism este celebrată și în apropierea mormintelor imperiale, în toată Japonia.

În sfârșit, șintoismul popular se sprijină pe credințele autohtone, strâns legate de condițiile de viață și de obiceiurile populare. Este vorba de *kado-matsu*, ramuri de pin pe care fiecare familie le agață la ușa de intrare pentru a-l primi pe zeul Anului Nou sau de sărbătorile în cinstea zeității orezăriilor, celebrate primăvara și toamna, care jalonează activitățile agricole. Un alt obicei le cere credincioșilor să venereze răsăritul soarelui (*o-himachi*) după ce au petrecut o noapte de recluziune sau negustorilor și comercianților să formeze confrerii în jurul divinității Ebisu, căreia aceștia îi cer prosperitate în afaceri. Șintoismul popular nu constituie o doctrină în adevăratul sens al cuvântului. Fără o organizare bine definită, el se sprijină mai ales pe grupul domestic și pe individ; câteodată reunește mici grupuri de credincioși care trăiesc în aceeași regiune: în unele cazuri, poate de asemenea să fie legat de un sanctuar.

Șintoismul doctrinar

În decursul istoriei, erudiții au încercat să dea o bază teoretică religiei șintoiste, pornind de la riturile și scrierile canonice. Aceste explicații sunt numite „șintoism teoretic“ sau, uneori, „șintoism academic“ (*gakuha shintō*). Datorăm

Ō-mikami. Clădirile sunt reconstruite identic la fiecare douăzeci de ani. În toamna lui 1993, al cincilea an al erei Heisei, se va desfășura ceremonia de „transfer al sanctuarului“ (*sengū*) (*nota traducătorului francez*).

prima tentativă de teoretizare, cea numită a șintoismului de la Ise, unui membru al familiei Watarai, oficiant liturgic al sanctuarului exterior în epoca Kamakura (1185–1333). Și altele au rămas celebre: în Evul Mediu, de exemplu, *Yuiitsu-shintō*, operă a familiei Yoshida, care patrona sanctuarul cu același nume de la Kyoto; în epoca premodernă *Suika-shintō* al lui Yamazaki Ansai, precum și *șintoismul restaurat* (*Fukkō-shintō*), promovat de savanții studiilor naționale (*kokugaku-sha*), în special de Motoori Norinaga, cel mai renumit dintre ei.

Între 1876 și 1908, statul Meiji a recunoscut oficial treisprezece secte șintoiste.[2] Aceste grupări, din care unele s-au format pe baza unor confrerii religioase (*kō*)[3] ce-și au originea la sfârșitul epocii Edo, și-au realizat treptat structuri de organizare. Inspirându-se din universul religiilor tradiționale, ele au un fondator, bărbat sau femeie, și un organizator abil. Sunt desemnate prin termenul „șintoism al sectelor“. Până la cel de-al Doilea Război Mondial grupurile *shintō* neafiliate la vreuna dintre aceste treisprezece secte nu se bucurau de o recunoaștere legală. Această restricție a avut drept consecință faptul că un mare număr de organizații șintoiste, deși nu aveau nici o legătură doctrinară cu cele treisprezece secte, au trebuit să se afilieze la acestea pentru a-și putea desfășura activitatea. Constrângerea a fost abolită după război, iar aceste organizații și-au câștigat una după alta independența și au devenit organizații religioase noi.

Alte organizații religioase șintoiste s-au dezvoltat după cel de-al Doilea Război Mondial, dar numărul lor, comparat cu cel al primelor organizații, este neînsemnat.

În 1970, numărul total de mișcări religioase de obediență șintoistă se ridica la 146; șintoismul sanctuarelor, 16; cele treisprezece secte (*kyōha shintō*) și mișcările afiliate, 83; grupurile *shintō* de sorginte recentă, 47. Expunerea noastră se va mărgini la trasarea în mare a coordonatelor șintoismului sanctuarelor. De fapt, șintoismul domestic este în mod esențial legat de sanctuare și de cei care le deservesc. Cât despre șintoismul casei imperiale, el este strâns legat de Marele Sanctuar de la Ise, unde este venerată Amaterasu Ō-mikami, ca strămoașă

---

2. Kurozumi-kyō, Shintō-shusei-ha, Shinshū-kyō, Taisei-kyō, Jikkō-kyō, Fuso-kyō, Izumo-ōyashiro-kyō, Ontake-kyō, Shintō-taikyō, Shinri-kyō, Misogi-kyō, Konkō-kyō, Tenri-kyō.

3. Termenul desemnează un grup de persoane care venerează o divinitate, cel mai adesea sub forma pelerinajului sau a unor reuniuni periodice la domiciliul unuia din membri. În epoca Edo au fost celebre confreriile de la Ise. Adorarea munților a dat naștere unor grupări de pelerinaj, precum *Fuji-kō* sau „confreriile muntelui Fuji“. Asemenea mici grupuri s-au aflat deseori la originea cultelor locale, de unde au izvorât multe „noi religii“. Din acest punct de vedere organizatoric, acestea din urmă au instituit „cercuri de discuție informală“ (*zadankai hōza*), apropiate de vechile *kō* comunitare, unde, după ritualurile confesionale, se discutau problemele sătenilor (*nota traducătorului francez*).

a familiei imperiale. Din aceste motive ne propunem să examinăm șintoismul domestic și pe cel al familiei imperiale sub denumirea generală de „șintoism al sanctuarelor“ (*jinja shintō*).

DOCTRINA ȘINTOISMULUI

Șintoismul este o religie etnică, fără fondator, care s-a născut și s-a dezvoltat în sânul poporului japonez. Spre deosebire de „religiile revelate“, care acordă o mare importanță actelor și cuvintelor fondatorilor, șintoismul – religie naturală – nu se bazează pe texte canonice. „Scrierile sacre“ (*shinten*) sunt texte clasice centrate pe credințele despre *kami*. Deși nu au un conținut propriu-zis doctrinar, ele revelează fundamentele credinței. *Shinten* desemnează mai multe lucrări. Cele mai vechi, *Kojiki* și *Nihon-shoki*, au fost redactate la începutul secolului al VIII-lea și conțin povestiri despre epoca zeilor (*kamiyō*) și, în cazul celei de-a doua lucrări, prima istorie dinastică a Japoniei.

SCRIERILE SACRE ALE ȘINTOISMULUI (*SHINTEN*)

Kojiki: scris în 712, este cel mai vechi text sacru (3 volume).

Nihon-shoki: scris în 720, este cel mai vechi text istoric oficial (30 de volume).

Kogo-shoki: terminat în anul 807, este o compilație a tradițiilor proprii clanului Imibe, familie care, împreună cu clanul Nakatomi, răspundea de ritualuri în epoca veche (un volum).

Semmyō: desemnează textele din categoria decretelor imperiale (*shō* sau *mikotonori*) scrise în limba japoneză și inserate în cronica oficială din 797, *Shokunihon-gi*.

Ryō no Gige: comentariu al codurilor erei Yoro (757), scris în 833 (30 de volume și 10 titluri).

Engishiki, terminat în 920, conține, printre altele, textele *norito*, rugăciuni rituale adresate zeilor (*kami*), care ocupă un loc primordial în textele șintoismului (50 de volume). Texte fundamentale ale vechiului stat japonez, ele conțin și coduri (*ryō*) care formează ansamblul legislației administrative, cu excepția dreptului penal (*ritsu*), *shiki* fiind decretele de aplicare. Regulile cele mai importante din punctul de vedere al șintoismului sunt cele menționate în *Jingi-ryō* și *Jingi-shiki*.

Shinsen-shoji-roku: scris în 815. Conține informații despre genealogia a 1 182 de familii (*uji*) domiciliate în regiunea Kansai (acest text ne-a parvenit din păcate doar fragmentar).

Fudōki: fotografii culese în diverse provincii și compilate din ordinul statului în anul 713 (se cunosc cinci *fudōki*, din care doar unul, *Izumo-no-kuni fudōki*, în forma completă).

Man yo-shu: antologie poetică în douăzeci de volume care se întinde de la domnia împăratului Nintoku, secolul al IV-lea, până la cel de-al treilea an al domniei împăratului Junnin, adică 759. Cele 4 500 de poeme pe care le reunește pot fi considerate produsul expresiei spirituale a poporului japonez. Ele ne dau date despre credințele și tradițiile populare și despre multiple aspecte ale Japoniei vechi.

Termenul *shintō* apare pentru prima dată în volumul al XXI-lea din *Nihon-shoki*, pentru a distinge religia autohtonă de budism, recent introdus. Acest pasaj ne furnizează data tradițională a introducerii budismului, 538 sau 552, și mărturia conflictului care a opus clanul Soga (probudist) clanului Mono no Be.[4] În contact cu această religie străină, credințele autohtone au fost reconsiderate și grupate sub termenul generic de *shintō*. Acest termen este totuși rar întâlnit în textele clasice, care vorbesc de „doctrina principală“ (*honkyō*), „învățătura zeilor“ (*shinkyō*), „marea cale“ (*taidō*), „vechea cale“ (*kodō*) sau de *kami* unici (*isshin*). Pare evident că șintoismul nu desemna încă un sistem de doctrine, ci mai degrabă lumea experienței sensibile și a practicilor religioase.

În perioada Kamakura apare prima tentativă de sistematizare teoretică venită din interiorul șintoismului, denumită „*Shintō* de la Ise“ (*Watarai shintō*) sau „*Shintō* al sanctuarului exterior“ (*Geku shintō*). Ea a fost opera lui Watarai Yukitada (1236–1305) și a lui Watarai Ieyuki (1256–1362), care deserveau sanctuarul exterior; ei au alcătuit o doctrină a cărei finalitate era să răspândească „eficacitatea miraculoasă“ a divinității venerate în sanctuarul exterior și care sublinia în mod special valorile religioase de puritate și sinceritate.

În epoca Muromachi (1336–1573), Yoshida Kanetomo a stabilit *Shintō Yoshida* (numit și *Yuiitsu shintō* sau *Urabe shintō*). Familia Yoshida, al cărei adevărat patronim era Urabe, avea sarcina tehnicilor divinatorii pe lângă Ministerul Afacerilor Divine. Membrii ei au ocupat mai târziu funcțiile de oficianți liturgici ai sanctuarului Yoshida de la Kyoto, al cărui nume l-au preluat. Kanetomo a dat formă diverselor cercetări asupra șintoismului și clasicilor japonezi întreprinse timp de multe generații de membrii familiei sale. El considera șintoismul ca rădăcinile și trunchiul (*konpon*) unui arbore, confucianismul ca ramurile și frunzele sale (*shiyō*) și budismul ca florile și fructele (*kajitsu*) sale, de unde și numele teoriei lui, *kon-pon-shi-yō-ka-jitsu*. El a susținut astfel o inversare a relației tradiționale între *buddha* și *kami*, atribuindu-le celor din urmă primul loc (teorie numită *han-honji suijaku*). Kanetomo sublinia de

4. Mono no Be și Soga erau două mari familii de la Curte care se luptau pentru putere în momentul în care budismul încerca să pătrundă în înalta societate japoneză. Membrii primeia aveau în sarcină afacerile militare și poliția. Legați de sanctuarul Isonokami, unde era venerată zeitatea lor tutelară, ei s-au opus celei de-a doua familii, Soga, care deținea funcții politice importante și controla marile familii de imigranți coreeni. Familia Mono no Be se temea că bunăvoința pe care o cereau de la *kami* nu le va mai fi acordată, din cauza „zeităților țării vecine“ (*tonariguni no kami*); familia Soga a fost atrasă de beneficiile pe care noul cult le putea aduce. După înfrângerea familiei Mono no Be, în 587, budismul a început să prospere. Impusă de Soga și urcată pe tron în 592, împărăteasa Suiko a lăsat nepotului său, prințul regent Shōtoku Taishi, grija de a propaga religia budistă cu toată tăria credinței și învățăturii sale (*nota traducătorului francez*).

altfel virtuțile de rectitudine, puritate și compasiune – elemente constitutive ale șintoismului – și le-a ilustrat din plin în bogata sa activitate misionară.

Până în epoca Edo, savanții versați în „studiile naționale“ – Kada no maro, Kamo no Mabuchi, Motoori Norinaga și Hirata Atsutane, între alții – erau în favoarea întoarcerii la vechiul *shintō*. Pornind de la un studiu aprofundat al clasicilor japonezi, ei încercau să desprindă caracterul național și modul de gândire, precum și credințele proprii poporului japonez. Acest caracter național apare în cuvântul *Yamatogokoro*[5] („inima lui Yamato“), care exprimă, în ochii japonezilor, noțiunile de puritate și sensibilitate pe care le desemnează și cuvinte ca *magokoro* („sinceritate“) și *makoto* („onestitate“, „autenticitate“). Acești erudiți au inițiat, de altfel, o reflecție asupra unui număr considerabil de alte chestiuni, cum ar fi, în special, natura divinităților japoneze, numite *kami*, a sufletelor-spirite (*reikon*) sau asupra lumii invizibile (*yūrei*).

Toate aceste lucrări aveau ca scop să ajungă la originile înseși ale șintoismului, să caute un *shintō* „purificat“, eliberat de influențele budiste și confucianiste, sisteme străine spiritului japonez. Astfel, ele au pus bazele unui șintoism ortodox (*jun-shintō*), dându-i un cadru teoretic pe care nu-l avea.

„Șintoismul sectelor“ (*kyōha shintō*), născut în epoca Meiji, are fondatori și organizatori. Aceștia au stabilit grupuri religioase și au făcut eforturi pentru difuzarea doctrinelor lor. Formularea unei dogme era deci pentru ei o necesitate absolută. Diferitele grupuri de după război, care se reclamă a fi „noul șintoism al sectelor“ (*shin-kyoha shintō*), se situează, la rândul lor, în tradiția *kyōha shintō*.

Din punct de vedere istoric, „șintoismul doctrinar“ (*oshie-gata no shintō*) reprezintă o evoluție. Japonezii din epoca arhaică aveau încredere în zeii lor și îi venerau în mod spontan. Credințele lor nu erau fondate pe o doctrină anume, după cum ne demonstrează prima apariție a termenului *shintō* în textele vechi. Șintoismul doctrinar, fără a nesocoti importanța ritualurilor și a obiceiurilor, s-a interesat mai puțin de ele. Cât despre „șintoismul sanctuarelor“, axat pe ritual, acesta acordă o importanță capitală ceremoniilor. Învățătura pe care o răspândește se întrupează în și prin ele. Prin ceremonii el poate să aprofundeze mesajul doctrinar deja prezent, în manieră latentă, în ritualul însuși.

---

5. Yamato: bazin situat în Japonia de vest (Kinai) și nume al statului care a unificat arhipelagul în secolele al V-lea și al VI-lea. Acest toponim a devenit sinonim cu „Japonia“, iar ca epitet este folosit pentru a simboliza tradiția națională, niponitatea. Astfel se va vorbi despre „suflet japonez“ (*Yamato-damashii*) sau „inimă japoneză“ (*Yamato-gokoro*), despre „pictură japoneză“ (*Yamato-e*), în opoziție cu pictura chineză, sau despre „cuvinte pur japoneze“ (*Yamato kotoba*) în contrast cu împrumuturile de origine continentală (*nota traducătorului francez*).

DOGMELE *SHINTŌ*

Kami

Șintoismul este un politeism. *Kami* menționați în scrierile clasice, ca și cei venerați azi în sanctuare, sunt extrem de numeroși. Textele vechi atestă vreo „opt sute de miriade“ de divinități (*yaorozu no kami*), care, în majoritatea lor, posedă fiecare o tradiție proprie. Această cifră nu reflectă, bineînțeles, nici o realitate concretă, ci traduce pur și simplu faptul că există o multitudine de *kami*.

Divinitățile venerate în sanctuare în zilele noastre sunt de diverse naturi. Există *kami* legați de fenomenele meteorologice (soare, lună, stele, vânt, tunet, ploaie), cei legați de natură (munți, văi, câmpii, ierburi, fluvii, mări, stânci), cei care țin de viața umană (îmbrăcăminte, hrană, habitat, apă, foc, transporturi, meserii). Mai trebuie să adăugăm și spiritele strămoșilor casei imperiale sau divinitățile clanurilor, spiritele războinicilor, ale celor sacrificați sau ale servitorilor morți.

Ceea ce japonezii venerau în vechime drept *kami* a fost ulterior scris cu o ideogramă chinezească[6]. Deoarece orice fenomen deținător al unei forțe superioare și extraordinare era venerat ca „zeu“ (*kami*), nu este deloc surprinzător că acești *kami* au fost atât de numeroși. Încă din Antichitate, japonezii nu au căutat să stabilească o doctrină teoretică, ci și-au conceput divinitățile în mod empiric, în cadrul vieții zilnice. Spre deosebire de religiile monoteiste, șintoismul nu comportă deci divinități atotputernice: *kami* nu sunt nici atotștiutori, nici absoluți. Politeismul japonez tolerează și recunoaște existența altor divinități. O caracteristică a sa este tocmai coexistența pașnică și armonioasă ce domnește între divinități funcționale care au, fiecare, o natură anume.

Divinitate ancestrală a casei imperiale la origine, zeița-soare Amaterasu Ō-mikami, foarte venerată și acum de întreaga populație, este considerată cea mai importantă dintre *kami*, fără a poseda totuși o „esență absolută“. Toate sanctuarele din Japonia sunt destinate cultului unor zeități diverse, dar Marele Sanctuar de la Ise, în calitatea sa de sanctuar suprem, este considerat a fi principalul loc de cult (*honsō*).

Kami, fie că sunt venerați de comunități regionale sau de „familii înrudite“ (*dozoku*), sunt divinități tutelare: în funcție de calitățile lor li se adresează diferite rugăciuni, cărora ei le răspund favorabil. Uneori credința populară le atribuie o autoritate care depășește cadrul sanctuarului, putându-se exercita pe un teritoriu mai întins.

---

6. Această ideogramă, *chen* în chineză și *shin* sau *jin* în sino-japoneză, desemnează în tradiția chineză spiritele divine sau zeii – de origine celestă sau ființe umane divinizate – în opoziție cu demonii sau spectrele (*kuei*) (*nota traducătorului francez*).

În fine, șintoismul – adesea numit și „religie a legăturii" (*tsunagari no shūkyō*) nu face o distincție netă între oameni și zei, relațiile acestora sugerând mai degrabă ideea unei continuități. Astfel, în textele sacre, mai ales în Kojiki și Nihonshoki, se află numeroase pasaje ce subliniază legăturile care unesc un anumit *kami* de o familie. Șintoismul vorbește de părinte, de „divinitate parentală", originară, „îndepărtată", „superioară" pentru a-i desemna pe *kami* și de „descendență" pentru a-i desemna pe oameni. O altă lucrare, *Shinsen-shōji-roku*, care cuprinde genealogia a peste o mie de familii, menționează astfel foarte frecvent „părinții" și „descendența" lor. Din cea mai timpurie Antichitate oamenii sunt descendenți ai zeilor și prin aceasta copii divini.

Concepția despre lume

Credințele și religiile poporului japonez ilustrează două concepții despre Univers. Prima exprimă verticalitatea a trei lumi și distinge înalta Câmpie Cerească (*Takama no hara*), Țara din Mijlocul Câmpiei Trestiilor (*Ashihara no naka-tsu kuni*) și Țara Yomi (*Yomi no kuni*); ea constituie tradiția majoră a mitologiei japoneze. A doua, care traduce o viziune bidimensională orizontală, distinge Țara din Mijlocul Câmpiei Trestiilor și o Țară a Întunericului (*Tokoyo no kumi*) și aparține mai ales credințelor populare.

Înalta Câmpie Cerească este lumea divinităților aflate în cer. *Kami* care coboară de acolo aduc țării ordine, pace, protecție și fericire. În plus, această câmpie sfântă, unde acționează *Kami* ancestrali, este descrisă drept imaginea reflectată a lumii oamenilor. După ce au părăsit-o, *kami* au coborât în Țara din Mijlocul Câmpiei Trestiilor. Trestiile sunt plante înrudite cu orezul și cresc pe marginea apei. „Abundența trestiilor" poate fi deci înțeleasă ca metaforă a unei bogate recolte de orez. Astfel, trestia (*ashi*) este un fel de epitet care face din Japonia țara unde spicele ajung la maturitate din abundență și pentru totdeauna.

Țara Yomi, adică țara subpământeană a „izvoarelor galbene", este lăcașul morților. Această lume a întunericului este considerată un loc al impurităților (*kegare*) și al actelor greșite (*tsumi*). Secvențele mitice care o evocă parcă ar descrie interiorul marilor morminte ale epocii arhaice, dar aceste imagini sunt desigur inspirate și de o sensibilitate care vede în moarte ceva respingător și străin vieții omenești.

Cât despre Țara Întunericului, ea reprezintă un pământ al delectărilor situat dincolo de mări, o lume în care viața e statornicită pentru totdeauna. Aici se află spiritele purificate ale strămoșilor, care pleacă periodic pentru a vizita biata noastră lume, aducând protecție și fericire. Avem de-a face aici cu credințe populare referitoare la două concepții diferite despre lume: una verticală, alta orizontală. Această opoziție între țările din nord și țările din sud ar traduce

divergențe notabile în concepția acestor două țări. După alții ea ar evidenția poziția dintre o societate aristocratică și una populară.

Aceste două concepții ale Universului depășesc cu mult o simplă coexistență și apar oarecum reunite în lumea vizibilă. Religia șintoistă acordă o mare importanță lumii de aici. Chiar dacă spiritele divine și strămoșii sălășluiesc într-o lume ascunsă privirii – localizată în sferele celeste sau dincolo de mări –, ele păstrează relații strânse cu lumea oamenilor.

Concepția despre om

Conform unei etimologii tradiționale, cuvântul japonez care desemnează noțiunea de om, *hito*, se descompune în *hi* („suflet“, „spirit“) și *to* („loc“). Omul este înzestrat cu o natură esențial spirituală pe care textele clasice o evocă prin diferite metafore (*ao hito kusa, tami kusa*) care traduc ideea unei creșteri an după an a oamenilor, asemenea ierburilor. Iar expresia *ame no masu hito* exprimă ideea după care oamenii ar fi apărut în lume datorită zeităților (*kami*) și se vor înmulți neîncetat, depășind numărul morților. Toate aceste expresii subliniază faptul că omul trăiește în fericire grație binefacerilor acordate de *kami*.

Șintoismul concepe relațiile dintre oameni și divinități asemenea acelora dintre „strămoși“, „părinți“ (*oya*) și „nepoți“ (*sue*), fără a face o deosebire substanțială între cele două. Omul este „copilul zeilor“ (*hito wa kami no ko*), de la care primește viața. De aici și obligația omului de a o trăi deplin și de a o păstra cu grijă.

Decretele imperiale cuprinse în *Semmyō* menționează deseori *naka-ima*. Fiecare din cele două caractere chinezești care compun cuvântul implică noțiunea unui timp prezent a cărui importanță trebuie să fie bine percepută în fluxul continuu al istoriei. Lumea prezentă se află în centrul universului.

Într-o țară înzestrată cu o natură bogată nu se putea naște o filozofie care să nege lumea de aici. Deși recunosc existența unor lumi de dincolo, japonezii nu le acordă o importanță mai mare decât are pentru ei lumea prezentă. Conform concepției șintoiste despre *naka-ima* omul trebuie să acorde importanță prezentului, dar în egală măsură și conștiinței sale că trăiește în prezent, în interiorul unei istorii imemoriale. Acest postulat implică faptul că i se recunoaște existenței individuale întreaga sa valoare.

Omul, copil al zeităților, duce o viață în care natura sa spirituală (*reisei*) comunică cu divinitățile, dar viața lui în „această lume“ nu este împlinită. De aceea omul cedează de multe ori tentațiilor și acționează în mod greșit. După o idee general admisă în *shintō*, un comportament care încalcă normele etice și sociale este considerat o greșeală (*tsumi*). Cu toate acestea, doctrina *shintō* nu recunoaște existența păcatului originar. Dimpotrivă, greșeala este considerată o piedică ce se opune caracterului sacru al omului, care prin natura sa este

copilul zeilor. Iar greșelile pot fi eliminate în întregime prin rituri de purificare (*misogi*) și exorcism (*harai*), care permit omului regăsirea stării sale de puritate originară.

Rugăciunile liturgice numite *ō-harai-kotoba* fac distincția între greșelile pământești și cele cerești și enumeră în detaliu conținutul acestor greșeli, mai ales contactul cu impuritățile provenind din moarte și sânge, cu bolile și cu malformațiile fizice. La acestea se adaugă anumite comportări interzise de religie, precum provocarea unor calamități bruște sau actele de vrăjitorie. Aceste greșeli sunt și ele acțiuni dăunătoare vieții umane.

Concepția despre natură

Conform mitologiei japoneze, țara a fost zămislită de un cuplu divin creator. Numai după aceea s-au născut diferiții *kami*: ai mărilor, fluviilor, munților și câmpurilor. Natura nu este așadar un „lucru fabricat" (*tsuku-rareta mono*), din moment ce este caracterizată prin termeni de „naștere" și „venire pe lume" (*umareta mono*).

După *Kojiki*, cuplul divin Izanagi no Mikoto și Izanami no Mikoto, la cererea zeilor din înalta Câmpie Cerească, a dat naștere arhipelagului japonez, imitând procesul de procreație umană. În *Kojiki* găsim asociat fiecărui nume desemnând țările și insulele astfel formate câte un termen care se referă la viața umană. Cu alte cuvinte, „nașterea țării" (*kuni umi*) se face din poruncă divină, printr-un act ai cărui protagoniști sunt cu siguranță zeii, dar ei acționează asemenea ființelor umane. Cele trei elemente constitutive ale Universului: *kami*, oamenii și natura sunt concepute ca o entitate unică.

Din moment ce natura, ca și omul, e creată de zei, păstrează o aceeași relație de la părinte la copil cu zeii; ca frați și surori consangvini (*hara kara*), copiii au aceeași mamă. Zeii *kami*, oamenii și natura, uniți într-o aceeași legătură de sânge, nu se situează într-o relație de opoziție sau conflict, ci în relații de încredere și ajutor reciproc.

Kojiki descrie apoi nașterea unui mare număr de divinități. Ne putem imagina ca fundal al acestor istorisiri un mediu natural în care omul își are locul său. Miturile atribuie un caracter divin tuturor fenomenelor naturii, prezentându-i pe diferiții zei *kami* în ordinea venirii lor pe lume: zeitățile care stăpânesc mările, fluviile, munții, câmpurile, arborii, vântul, apa, focul, locuințele și hrana.

În povestirile despre nașterea acestor *kami*, care urmează celor despre nașterea țării, transpare ideea că orice lucru are un caracter sacru inerent. Se consideră că natura, ca și omul – „copil al zeilor" –, are o „spiritualitate (*reisei*) proprie. În gândirea *shintō* orice fenomen există nu potrivit legilor naturale,

ci printr-o existență spirituală și plină de mister, și posedă o sensibilitate și o voință care îi sunt proprii.

Cât despre om, el e dependent de apă, de oxigen și căldură, care îi sunt necesare pentru a-și menține ființa și viața. În existența sa de fiecare zi el are pe deasupra nevoie de tot ce-i procură natura. A invoca binefacerile ei și a-și exprima recunoștința este deci o stare de spirit firească. Se întâmplă câteodată ca natura să se dezlănțuie provocând mari catastrofe care pun viața omului în pericol. Dar cum partea de binefaceri pe care le acordă este totdeauna mai mare decât cea a necazurilor pe care le provoacă, oamenii trebuie să fie pregătiți să facă față acestor accidente.

Omul, aflat în vârful întregii creații, reprezintă o „realitate superioară". Prin progresele sale în domeniul științei, el descoperă lumi neexplorate, făcând astfel posibil imposibilul. Dar, deși are capacități excepționale, nu posedă vreo putere universală. Cunoștințele și abilitățile lui nu sunt nelimitate. Cât despre cele „zece mii de fenomene" ale naturii din lumea oamenilor, omul trebuie să le recunoască puterea și să se apropie de ele cu umilință și recunoștință, dar și într-un spirit de conciliere, dăruire reciprocă și coexistență împărtășită.

SANCTUARELE

S-a spus că la baza religiei *shintō* stă sanctuarul. Sanctuarul este locul unde se statornicește divinitatea, dar și locul unde se exprimă sentimentul unei legături și al unei identități împărtășite. Sanctuarul face posibil contactul între cei care oficiază riturile și populația locală, enoriașii.

Distincția care se face astăzi între *ujiko* (literal, „copii" [*ko*] ai „divinității tutelare" [*uji*]) și *sūkeisha* („credincioși", „adoratori") reflectă o transformare a practicii religioase. *Ujiko* sunt persoanele care locuiesc într-un spațiu determinat și au o legătură permanentă cu sanctuarul, reședință a divinității protectoare. Aceste locuri au fost stabilite de rutina unei îndelungate tradiții. Astăzi noii locuitori ai acestor locuri nu mai resimt atât de puternic acest sentiment de apartenență. Ca urmare a urbanizării societății japoneze, unele divinități tutelare nu mai sunt legate de un teritoriu anume, iar sanctuarele în care ele sunt venerate atrag populația din afara acestuia. Noii credincioși, numiți *sūkeisha*, fie că merg în pelerinaj la unul dintre aceste sanctuare sau că solicită să se oficieze rituri de exorcism, sunt totuși animați de o credință profundă. Această nouă formă de practică religioasă este favorizată de specificul credințelor *shintō* și de caracterul particular al divinităților *kami*, care pot fi venerate în locuri diferite, sub forme asemănătoare, în virtutea principiului de „împărțire a spiritelor divine" (*bunrei*).

Pentru a caracteriza raporturile care leagă sanctuarele și credincioșii se vorbește de „zei ai neamului“ (*ujigami*), „zei ai pământului“ (*ubusunagami*) și „zei protectori“ (*chinjugami*). Acești trei termeni exprimă o unitate etnică și un sentiment de apartenență, fie de ordin teritorial, fie de ordin familial. Aceste denumiri și-au schimbat sensul de-a lungul timpului și azi sunt folosite fără deosebire. *Ujigami*, la origine un zeu venerat în cadrul unei familii, îl desemna pe șeful acelei familii (*uji no kami*). El supraveghea activitățile membrilor *uji*[7], numiți *ujibito*, și era adorat de aceștia. Uneori, accentuându-se ideea unei legături de sânge, *ujigami* era considerat divinitatea ancestrală („zeu strămoșesc“ – *oyagami*) a unei familii. În toate cazurile, *ujigami* era în centrul venerației familiei căreia îi acorda protecția sa. Această divinitate protectoare era concepută prin prisma strânselor legături de sânge care-i uneau pe oameni nu numai cu zeii, ci și între ei.

De-a lungul secolelor, societatea organizată în clanuri a dispărut, fiind înlocuită de o societate bazată pe legături teritoriale. *Ujigami* a devenit atunci, și așa a rămas până azi, obiectul unui cult practicat de populația unei regiuni determinate. Astfel a apărut termenul *ujiko*, înlocuindu-l pe cel de *ujibito*, care e legat de ideea de *ujigami*, exprimând vechile legături de sânge dintre *kami* și copiii lor. Faptul că și azi este folosită adesea expresia „legături de sânge“, când de fapt este vorba de legături teritoriale, arată vitalitatea credințelor tradiționale legate de sanctuarele *shintō*.

Cât despre expresia „zei ai pământului“, *ubusuna no kami*, ea își are originea în sentimentul comunității de apartenență la același pământ natal. În trecut, *ubusuna* se scria cu două ideograme, semnificând „reședință“ și „originară“, cu referire la un același loc de naștere. Astfel s-a impus în final grafia „sol“ „natal“ (*ubusuna*). Existența divinității *ubusuna no kami* a făcut să apară termenul de *ubuko* (copil al nașterii), care conotează și el ideea unei legături de sânge. Oricât de departe este cineva de locul cultului, el consideră că zeii sanctuarelor din locul său natal îi sunt deosebit de apropiați. În prezent, *ubusuna no kami* desemnează nu numai zeii nașterii, ci și, într-un sens mai larg, sanctuarele construite pe teritoriul unde domiciliază fiecare individ.

Denumirea *chinju no kami* (în traducere literală „divinitate care sălășluiește și acordă protecția sa“) sugerează ideea unui *kami* protector. La originea acestei denumiri se găsește credința într-un zeu care supraveghează și guvernează un teritoriu determinat, al cărui stăpân este (*jinushi no kami*).

De aici s-a dezvoltat ideea unui *kami* care protejează bunurile și persoanele aflate pe teritoriul său. Termenul *chinju* a început să fie din ce în ce mai folosit când s-a accentuat mai mult calitatea sa de protector, înțeles ce predomină azi.

---

7. Termen tradus adesea prin „clan“, *uji* desemna în vechea Japonie un grup cu descendență și autoritate asupra unui teritoriu.

Cele trei denumiri, *ujigami*, *ubusuna*, *chinju no kami*, care desemnează în mod tradițional sanctuarele și divinitățile lor se folosesc în prezent fără deosebire. Această utilizare s-a impus puțin câte puțin din a doua jumătate a epocii Heian, extinzându-se treptat în perioada medievală.

Sentimentul comun bazat pe legăturile de sânge și teritoriale apare cu claritate în credințele legate de sanctuare. El nu exclude însă deloc posibilitatea unei credințe individuale, care este de altfel atestată deja în textele sacre *shintō*, exprimându-se prin frecventarea sanctuarelor de către alți credincioși în afară de *ujiko*.

SĂRBĂTORI ȘI RITUALURI

Există foarte multe sărbători *shintō*. Vom prezenta aici numai câteva dintre cele mai importante, practicate și în prezent.

Sărbători și ritualuri așa-zis „regulate"

Acestea sunt ceremoniile zilnice (*nikkusai*) de prezentare a ofrandelor în sanctuare, dimineața, în fața divinităților, precum și ritualurile efectuate lunar, cel mai adesea în prima zi a lunii. Acestea sunt întotdeauna ritualuri modeste.

Sărbători regulate (reisai). În general sărbătorile cele mai importante sunt celebrate o dată sau de două ori pe an, în funcție de sanctuar. Datele acestor sărbători sunt determinate de diferite criterii: de o zi care are o anumită legătură cu divinitatea celebrată în sanctuar, de ziua înființării acestuia sau de un moment precis din istoria sanctuarului.

Cunoscute sub numele de *shinkō-sai* („serbare a procesiunii zeilor") sau *tōgyō-sai* („serbarea traversării auguste"), aceste sărbători sunt adesea ocazia unei „ieșiri auguste", adică o procesiune a zeilor *kami*. Aceștia sunt instalați într-un palanchin (*mikoshi*) sau pe un car (*hōren*), purtat prin locurile care au o legătură particulară cu sanctuarul. Uneori, datorită numeroșilor credincioși care poartă steaguri de mătase, comori sacre și ramuri ale arborelui divin *sakaki*, putem asista la o procesiune impunătoare și colorată, așa cum vedem în rulourile pictate, cu „locuri de oprire" (*tabisho*) pentru odihna zeilor. Aceste sărbători au diferite origini. Uneori sunt legate de vechiul obicei de a întâmpina un *kami* atunci când era construit un sanctuar sau de ritualurile îndeplinite pentru oprirea unei epidemii. Alteori ele sunt legate de trecutul zeității. Dar scopul lor este în general de a-l binedispune și a-l distra pe zeu.

„Ieșirile auguste", la care iau parte numeroși tineri, sunt un prilej pentru întărirea legăturilor familiale dintre *kami* și credincioși. De obicei, sărbătorile

religioase sunt însoțite de numeroase spectacole: reprezentații de artă populară tradițională a regiunii (*geinō*), adică „divertismente divine“ (*kagura*), dansuri executate de dansatoarele *miko* sau dansuri cu masca de leu (*shishimai*). Toate spectacolele se dau cu titlul de ofrande și atrag un mare număr de pelerini, constituind o ocazie ca zeii și oamenii să se apropie într-o atmosferă de armonie și intimitate. În timpul acestor serbări, în incinta sanctuarului și pe drumul care duce la el sunt întinse multe mese cu ofrande.

Ritualurile solemne care au loc în sanctuare (*shaden*) sunt executate întotdeauna în prezența unor mari mulțimi de oameni care se roagă pentru prosperitatea și stabilitatea statului, dar și pentru bunăstarea credincioșilor și enoriașilor. Sărbătorile anuale (*reisai*) au întotdeauna scopul de a celebra întemeierea sanctuarului și al său *kami*, a cărui protecție este cerută.

Sărbătoarea Primăverii. Sărbătorile *shintō* sunt strâns legate de anotimpuri, mai ales de primăvară și toamnă, datorită faptului că au apărut în sânul unei societăți agrare, aceea a Japoniei antice. Sărbătoarea Primăverii, ținută în toate sanctuarele, este numită „sărbătoarea pentru recolte“ (*kinensai*) sau, după o lectură veche, *toshigoi-matsuri* (*toshi* înseamnă „cereale“, mai ales orezul).

În epocile Nara (710–784) și Heian (784–1185), sărbătoarea *toshigoi-matsuri* se ținea sub auspiciile Ministerului Afacerilor Divine (*Jingikan*), care controla toate serbările publice. Exista obiceiul să se depună în mod oficial în principalele sanctuare din țară câte o ofrandă numită *mitegura* („lucruri oferite zeilor *kami*“). Sărbătoarea s-a menținut până azi: ea e ținută la 17 februarie în palatul imperial, dar și în Marele Sanctuar de la Ise, ca și în toate sanctuarele țării. Rugăciunile rostite nu se mai referă acum doar la agricultură, ci și la dezvoltarea comerțului, industriei, pescuitului, precum și la prosperitatea întregii țări.

Tot primăvara se celebrează și alte sărbători, ca „Răsădirea orezului“ (*o taue-sai*) sau „Serbarea în orezării“ (*ta-asobi*), care simbolizează diferite momente ale cultivării orezului. În timpul sărbătorii numite *obisha* sau *matoi*, se trage la țintă cu arcul, iar la sărbătoarea *tsutsugayu* se încălzește o fiertură de orez (*o-kayu*) cu bucățele de bambus verde. Aceste sărbători conțin și elemente de divinație privind soarta viitoarei recolte.

Sărbătorile de toamnă (aki matsuri). *Aki*, toamna, înseamnă și „a mânca pe săturate“ (*akigui*), iar *niiname* înseamnă „ospăț cu trufandale“ (*niiae*). Sărbătorile de toamnă sunt un prilej de a mulțumi zeilor pentru bogăția recoltei. Li se oferă primele spice (*hatsuho*), care simbolizează ansamblul ofrandelor aduse sanctuarului.

Pe 17 octombrie, la Ise, are loc „ceremonia degustării“ (*kanname-sai*), cel mai important ritual al sanctuarului, când noile cereale (*shin-koku*) sunt prezentate

zeiței Amaterasu. I se aduc ca ofrandă primele spice de orez cultivate chiar de împărat în orezăriile palatului, ca și cele aduse de agricultori din toate provinciile.

La 23 noiembrie se sărbătorește „ziua de mulțumire pentru muncă" (*kinrō kansha no hi*), dar mai ales „degustarea trufandalelor" (*niinam sai*) în sanctuarele șintoiste. Este prezentat zeilor orezul cel nou, mulțumindu-li-se pentru recoltă și dezvoltarea industriei. Totdeauna se fac și rugăciuni pentru prosperitatea și pacea națiunii japoneze.

Sărbătoarea trufandalelor se desfășoară în același timp și în incinta palatului, unde suveranul prezintă cu umilință orezul nou zeilor, dar în primul rând zeiței Amaterasu Ō-mikami. Primul ritual care urmează suirii pe tron a unui nou împărat se numește „Sărbătoarea Marii Degustări" (*daijō-sai*)[8] și perpetuează vechile ceremonii de încoronare, fiind considerat sărbătoare națională.

În toată Japonia există ceremonii care amintesc de ritualurile degustării orezului nou: sărbătoarea *daikyō-sai*, la 30 noiembrie, în sanctuarul Katori din Sawara (prefectura Chiba) sau *daitō-sai*, din 10 decembrie, ținută la sanctuarul Hikawa din Omiya (prefectura Saitama). La aceste sărbători se oferă zeilor *kami* orez și „produse ale munților și mării". La sfârșitul ceremoniei credincioșii participă la un banchet în timpul căruia oameni și zei serbează cu veselie terminarea culesului.

Sărbătorile de vară (natsu matsuri). Mai ales urbane, ele au un caracter mult mai spectaculos, datorită defilării de palanchine și de care decorate. Au scopul de a alunga nenorocirile.

Sărbătoarea Gion, care are loc la Kyoto în sanctuarul Yasaka, este renumită pentru splendoarea carelor sale bogat împodobite și pentru muzica ce însoțește marșul acestora. După tradiție ea ar data de la începutul epocii Heian, când epidemiile erau foarte frecvente și oamenii se rugau pentru alungarea demonilor bolilor. Sărbătoarea Gion a influențat mult celelalte serbări de vară din provincii.

Sărbătoarea Regelui Ceresc (*Tennō-matsuri*) se desfășoară în sanctuarul Tsushima din orașul cu același nume (prefectura Aichi). Este celebră pentru bărcile decorate cu lanterne (*danjiri-bune*) care plutesc noaptea pe râu, luminate de jocuri de artificii. În ajun are loc o ceremonie (*miyoshi-nagashi*) de alungare a calamităților, ele fiind simbolic puse pe împletituri de trestii care sunt aruncate în apa râului.

---

8. Unul din cele două ritualuri ale trufandalelor, alături de *niiname-sai* („Sărbătoarea anuală a Trufandalelor"), *daijō-sai* este celebrată o singură dată, la începutul unei noi domnii, după ceremonia întronării (*sokui*). În vechime, între cele două ceremonii puteau să treacă mai multe luni. *Daijō-sai* este componenta *shintō* a unui ansamblu complex de rituri ale întronării. Acest ritual perpetuează rolul religios al împăratului în calitatea sa de intermediar între țară și zeii cărora li se adresează mulțumindu-le pentru abundența recoltei (*nota traducătorului francez*).

Sărbătoarea divinității Tenjin, care are loc la Osaka în sanctuarul Temmangu, este foarte populară datorită defilării de mici ambarcațiuni. În timpul ceremoniei de aruncare a lăncilor în râul Dojima (*hoko-nagashi*), o mulțime de copii îmbrăcați în haine de sărbătoare trec printr-un cerc de trestii (*chi no wa*). Acest obicei, răspândit în toată țara, își are originea în credința că printr-o purificare fizică oamenii pot scăpa de influențele nefaste. De altfel, în toate sanctuarele *shintō* din Japonia are loc în ultima zi a lunii a șasea Marea Purificare (*obarae-shiki*) pentru curățirea de păcate (*tsumi*) și murdării. Tot atunci se fac rugăciuni pentru sănătatea și prosperitatea familiei. Vom reveni asupra acestor lucruri.

Celebrări și zile de sărbătoare naționale. În prezent există treisprezece zile declarate sărbători oficiale: Prima Zi a anului, *gantan*; 15 ianuarie, ziua Vârstei Adulte; 11 martie, ziua întemeierii țării; 20 martie, ziua echinocțiului de primăvară; 29 aprilie, ziua respectului pentru natură; 3 mai, Ziua Constituției; 5 mai, Ziua Copiilor; 15 septembrie, Sărbătoarea Persoanelor în Vârstă; 23 septembrie, ziua echinocțiului de toamnă; 10 octombrie, Sărbătoarea Sportului; 3 noiembrie, Ziua Culturii; 23 noiembrie, Sărbătoarea Muncitorilor; 23 decembrie, ziua de naștere a împăratului actual. În aceste zile, în toate sanctuarele *shintō* au loc ritualuri speciale.

Sărbătoarea de Anul Nou (*saitan-sai* sau *gantan-sai*) ocazionează rugăciuni pentru prosperitatea națiunii, a enoriașilor și a tuturor credincioșilor, precum și pentru pace în lume. În toate sanctuarele credincioșii vin în număr mare, de la miezul nopții până dimineața, pentru a face primul pelerinaj al anului (*hatsumōde*).

Sărbătoarea Vârstei Adulte marchează vârsta (fixată în prezent, după lege, la 20 de ani) când adolescentul capătă statutul social de adult. Pe plan spiritual, acest ritual constă în mulțumiri adresate celor care au contribuit la dezvoltarea tânărului – părinți, frați, surori, strămoși, zei –, acesta angajându-se să participe la munca de perfecționare a omului și la progresul societății. De asemenea, se cere protecția constantă a divinităților.

După *Nihon-shoki*, prima zi a primei luni a anului 660 î.Hr. (11 februarie, în calendarul occidental) ar marca urcarea pe tron a primului împărat al Japoniei, Jimmu-Tennō. În această zi se sărbătorește întemeierea imperiului și este întărită conștiința apartenenței la poporul japonez, rostindu-se rugăciuni pentru gloria familiei imperiale și dezvoltarea țării.

Mai cităm, printre sărbătorile importante, Sărbătoarea Respectului față de persoanele în vârstă care și-au pus energia în slujba familiei și societății, precum și sărbătoarea *tenchō-sai*, celebrând aniversarea actualului suveran, căruia i se urează o viață lungă într-o țară prosperă.

Ritualurile vieții umane

În afară de aceste sărbători oficiale, care arată implicațiile sociale ale ceremoniilor rituale, există și altele, care exprimă necesități mai personale. E vorba mai ales de ceremoniile legate de riturile de trecere ce marchează diferitele etape ale vieții omenești. Cu aceste ocazii se aduc mulțumiri zeităților, adresându-li-se noi rugăminți. Reînnoirea bunelor intenții e un obicei profund înrădăcinat în tradiție. Familia și rudele iau parte activă la aceste rituri de trecere.

Rugile pentru o naștere ușoară. Există obiceiul ca viitoarea mamă să poarte în ziua câinelui (*inu no hi*)[9] din a cincea lună de sarcină o centură din pânză albă, numită *iwata-obi* (etimologic ar însemna centură pentru o piele purificată), care are rolul de a proteja fătul. Această zi a fost aleasă datorită faptului că se spune că la câini nașterile sunt foarte ușoare. Un copil – deci o viață nouă – fiind considerat un dar al zeilor, femeia însărcinată merge la sanctuar pentru a-i fi purificată centura. Cu acest prilej ea se roagă zeilor *kami* pentru o naștere ușoară și pentru sănătatea copilului care se va naște.

Prima prezentare la sanctuar (hatsumiya mairi). De regulă, nou-născuții – în a treizeci și una zi de la naștere, în cazul băieților, și în a treizeci și treia zi, în cazul fetelor (numărul diferă în funcție de regiune) – sunt prezentați pentru prima dată divinităților.

Conform unei credințe tradiționale, nou-născuții primesc în timpul nașterii „suflul divin“ (*mitama*) de la *kami*. Acest ritual este legat de intrarea copilului în comunitatea parohială. Obiceiul cere ca nou-născutul să primească un nume în a șaptea zi după naștere (*shichiya*). Pentru aceasta se face apel la rude sau la persoane demne de respect pentru a deveni nași (*nazuke-oya*) sau pur și simplu la persoane din cadrul sanctuarului local. După o sută douăzeci de zile de la naștere, se sărbătorește „prima adevărată masă“ (*okuizome*), când se simulează hrănirea copilului cu prima mâncare consistentă. Cu ocazia

9. În calendarul tradițional lunar-solar, numărătoarea zilelor se face după ciclul sexagesimal, care combină două serii: o serie de zece elemente: „cele zece tije cerești“ (*jikkan*) – lemn, foc, pământ, metal, apă, dedublate în „frate mare“ (*e*) și „frate mic“ (*to*) – și o serie de douăsprezece elemente, „cele douăsprezece ramuri terestre“ ale zodiacului chinezesc (*jūnishi*) – șobolanul, boul, tigrul, iepurele, dragonul, șarpele, cămila, mielul, maimuța, cocoșul, câinele și porcul mistreț. Adesea ziua e desemnată numai prin semnul zodiacal; în acest caz, animalul zodiacal poate reveni de mai multe ori într-o lună, de unde necesitatea de a preciza că e vorba de prima, a doua sau a treia zi a animalului în cauză. În afară de împărțirea timpului (zile, ore, luni, ani), acest sistem permite și determinarea direcțiilor și diviziunea spațiului (*nota traducătorului francez*).

acestei ceremonii, care are loc cel mai adesea în familie, se rostesc rugăciuni pentru fericirea și dezvoltarea armonioasă a copilului de-a lungul vieții.

Prima sărbătoare sekku. Este un ritual privat în timpul căruia familia se roagă pentru sănătatea și dezvoltarea copilului. Pentru băieți, se celebrează în a cincea zi a lunii a cincea și se numește *tango no sekku*. Cu această ocazie se așază în fața casei steaguri în formă de crapi (*koinobori*), iar interiorul este împodobit cu plante parfumate (*shobu*), păpuși reprezentând războinici și armuri. Divinităților li se aduc ca ofrandă prăjituri din orez învelite în frunze de bambus (*chimaki*) sau de stejar (*kashiwa mochi*). Serbarea fetițelor (*hina-matsuri*) are loc în ziua a treia a lunii a treia. Atunci se așază pe o estradă păpuși (*hina*) și ofrande de „sake alb“ (*shirozake*), dulciuri (*hina arare*) și prăjituri din orez pe bază de plante acvatice (*hishimochi*).

Pelerinajul numit shichigosan. În epoca veche, exista obiceiul de a sărbători printr-un ritual momentul când fetele și băieții, la trei ani, își lăsau pentru prima dată să le crească părul lung (*kami-oki*). Băieții îmbrăcau pentru prima dată pantaloni (*hakama-oki*) la vârsta de cinci ani, iar fetele își schimbau vechea centură (*himotoki*) cu un adevărat obi la șapte ani. Aceste ritualuri ar fi originea ceremoniei *shichigo san*, fixată astăzi la 15 noiembrie, când familiile merg la sanctuar și mulțumesc zeilor pentru creșterea copiilor.

Intrarea la școală, examenul de absolvire și obținerea unei slujbe. Bunul mers al studiilor și instruirea care face din copil o persoană realizată din punct de vedere social capătă o importanță determinantă în zilele noastre, când competiția pentru intrarea la universitate este foarte dură. Rugăciunile pentru succesul la examen au devenit deci curente. De asemenea, bucuria de a reuși la examene dă loc ceremoniei unor noi urări pentru anii de studiu ce vin. A absolvi universitatea și a intra în viața activă, iată două etape importante. Tinerii își exprimă atunci recunoștința față de *kami* și făgăduiesc să-și folosească toată energia în slujba omenirii și societății.

Celebrări ale maturității (seijin no iwai). Încă din timpurile străvechi, casa imperială celebra ritualul denumit *kakan*, în cursul căruia se puneau coroane pe capul adolescenților. Războinicii sărbătoreau în felul lor majoratul printr-o ceremonie aparte – „luare a veșmintelor“ (*genpuku*). Și în popor intrarea în grupul tinerilor (*wakamono gumi-iri*) ocaziona o ceremonie. Astăzi ansamblul acestor ritualuri se celebrează la nivel național pe 15 ianuarie pentru toți tinerii care împlinesc douăzeci de ani, vârstă la care își capătă toate drepturile civice prevăzute în constituție. Tinerii în cauză se reunesc atunci în sanctuare pentru a participa la ceremoniile cuvenite.

Căsătoria. Cea mai mare parte a japonezilor își celebrează căsătoria într-un sanctuar *shintō*, cu mare ceremonie. Cuplul mulțumește zeilor *kami* și face jurământul de a clădi o familie armonioasă, de a duce o existență demnă, de a se ruga pentru prosperitatea celor două familii reunite și a urmașilor lor. După acest ritual urmează un banchet reunindu-i pe invitații și pe tinerii căsătoriți, care sunt astfel recunoscuți social.

Alungarea blestemelor (yakuyoke). Are la bază cunoștințe tradiționale și experiența vieții zilnice. Termenul de *yakudoshi* („an nefast") desemnează vârstele de 35, 42 și 61 de ani, pentru bărbați, respectiv 19, 33 și 37 de ani, pentru femei. Al patruzeci și doilea an, pentru bărbați, și al treizeci și treilea, pentru femei, merită o atenție deosebită. Conform tradiției, există riscul de a se acumula atunci tot felul de nenorociri și greutăți și este necesară multă prudență în toate acțiunile, pentru că este vârsta la care pot surveni în cariera omului multe schimbări, dar și vârsta unor schimbări fiziologice.

Pentru a transforma aceste potențiale calamități în fericire, persoanele care ating această vârstă merg la sanctuar și cer să se execute un exorcism (*o-harai*).

Sărbătorile longevității. Sunt celebrări cu ocazia mai multor aniversări: la 60 de ani (*kanreki*), la 70 de ani (*koki*), la 77 de ani (*kiju*), la 80 de ani (*sanju*), la 88 de ani (*beiju*), la 90 de ani (*soshiju*) și la 99 de ani (*hakuju*). Longevitatea fiind considerată o binecuvântare, ceremonia se desfășoară în sânul familiei, care se duce apoi să se roage la sanctuarul tutelar.

Semnificația ritualurilor numite harae

Tradiția și importanța ritualurilor de purificare și exorcism (harai). Numeroase persoane merg la sanctuare pentru a cere un exorcism, pentru că prin puterea rugăciunilor făcute în fața divinităților pot fi îndepărtate nenorocirile și impuritățile. Cel mai adesea este vorba de rugăciuni personale făcute într-o clădire a sanctuarului (*shaden*) sau de cereri pentru ritualuri numite de „împăcare a zeilor pământului" (*jichin-sai*), efectuate în exteriorul sanctuarului. Aceste ceremonii (*o-harai*) seamănă mai degrabă cu „ceremoniile festive" (*matsuri*).

Un important text *shintō*, *Ryo ni Gige*, indică faptul că aceste ritualuri de exorcism au ca scop „eliminarea elementelor nefaste". Antologia *Manyō-shu* (vol. XVIII) conține un poem al lui Otomo Yakamochi numit „Cântecul pregătirii băuturii *sake*", în care eficacitatea unui rit *harai* apare asociată cu viața, cel mai prețios dar al omului:

Să pronunț cuvintele liturgice ale Nakatomi-lor,
și astfel să alung murdăriile.
Pentru cine îmi prelungesc astfel viața?

Sensul general al poemului e următorul: a oferi divinităților *sake* proaspăt, a apela la Nakatomi ca să adreseze divinităților rugăciunile lor rituale destinate să alunge murdăriile, prelungind astfel viața; toate acestea pentru cine? Fără îndoială versurile se adresează unei femei. Pe lângă aluzia la dragoste prezentă în tot poemul mai apare și credința că, în schimbul unei ofrande de *sake*, zeii ne vor elibera de păcate. Oamenii de azi, ca și cei de odinioară, au acest sentiment.

Harai și *ritualul Marii Purificări*. Formele cele mai frecvente de *harai* care se țin într-un sanctuar *shintō* sunt cele denumite *shūbatsu* și *o-harae*. Primul termen semnifică textual „a practica *harai*", dar, de fapt, este vorba de o pregătire pentru exorcismul propriu-zis. Acest ritual comportă recitarea de texte canonice și cere o profundă devoțiune. El se desfășoară într-un loc special (*harae-sho*) sau în sala de exprimare a venerației a sanctuarului (*haiden*). În timpul ceremoniei oficiantul flutură în trei rânduri ramuri ale arborelui sacru *sasaki* (înlocuit uneori cu un băț de vârful căruia sunt prinse fâșii de hârtie sau cânepă, *onusa*). Adesea se împrăștie cu ramurile de *sasaki* picături de apă caldă, sărată. În centrul acestui ritual stă deci un gest executat pentru a-i purifica pe participanți, pe oficianți, obiectele liturgice și ofrandele (*shinsen*). În urma acestei purificări, zeii primesc rugăciunile oamenilor și le acordă protecție și fericire.

Înaintea marilor ceremonii liturgice, cei care urmează a le oficia au o perioadă de reculegere rituală. Pentru aceasta fac abluțiuni, se retrag într-un loc departe de oameni, dând o mare atenție cuvintelor, gesturilor, gândurilor lor, pentru a evita orice contact cu păcatul. Această practică seamănă perfect cu retragerea (*o-komori*) din tradițiile populare. Regulile cu privire la această puritate rituală sunt în continuare respectate cu mare severitate mai ales la sat, unde o asociație rituală (*miyaza*) se ocupă de organizarea sărbătorilor.

Spre deosebire de *harai*, care stă la baza oricărei sărbători, *o-harai* este o formă ritualizată, executată în ultima zi a lunilor a șasea și a douăsprezecea ale anului – două momente numite „purificarea de la sfârșitul verii" și, respectiv, „purificarea de sfârșit de an". În trecut, aceste ritualuri erau efectuate cu mare pompă, ca rituri ale palatului imperial, și la ele participau toți funcționarii civili și militari. În prezent, sanctuarele continuă să țină acest gen de ritualuri, pentru care oficianții și participanții se reunesc în incinta lor. După ce fiecare a primit fâșii de hârtie albă (*kirinusa*) și de cânepă, maestrul de ceremonii recită rugăciunea Marii Purificări. Asistența se purifică agitând de trei ori *kirinusa*, urmată de oficiant, care agită la rândul lui *onusa*. Apoi fâșiuțele de bumbac și cânepă – care constituie niște substitute (*agamono*) ale impurităților umane – sunt rupte. După aceea sunt aruncate în râuri sau în mare.

În unele sanctuare se distribuie „corpuri de substituție“ – hârtii tăiate în formă umană (*hitogata*) – pe care se scrie numele beneficiarului. Acesta suflă deasupra unei astfel de hârtii, o trece peste corpul lui, apoi o aduce înapoi la sanctuar. Obiectele au preluat în mod magic păcatele umane; la fel ca *agamono*, sunt aruncate apoi într-o apă. Un alt procedeu de purificare constă în a așeza un cerc de trestii împletite (*chi no wa*) cel mai adesea lângă portalul sanctuarului sau chiar în incinta lui. Trecerea prin acest cerc îl purifică pe om.

Marele ritual de purificare (*o-harae*) este practicat de două ori pe an. Prin el oamenii sunt absolviți de păcatele făcute fără voie, de impuritate, regăsind puritatea originară. Acest act are ca scop întoarcerea la natura originară a omului, înnoirea forței sale vitale, într-un cuvânt menținerea unei vieți conforme cu voința zeilor *kami*.

Viața pură și dreaptă. Povestirile despre comportările zeilor *kami* din *Kojiki* și din *Nihon-shoki* ne arată originea ritualurilor de purificare. Toate insistă asupra purității ca o condiție prealabilă oricărei ceremonii; acest spirit se regăsește în practica actuală a riturilor de purificare (*shubatsu*). În *Kojiki* e evocat mai ales un rit de abluțiune (*misogi*) care în forma originară consta într-o baie în apele curate ale fluviilor sau mării. Povestea *Susano no mikoto* menționează prezența, într-un ritual *harai*, a „obiectelor compensatoare“ (*daishō no agamono*).

Pe planul credinței, *harai* permite eliberarea de păcat și regăsirea naturii originare a omului. Riturile *harai* și *misogi* sunt foarte apropiate. *Harai* – element indispensabil pentru orice sărbătoare a zeilor – conține, în finalitatea sa, și ritul *misogi*. De fapt, importanța pe care o acordă șintoismul riturilor *harai* e legată de concepția japonezilor despre puritate și moralitate. Încă din timpurile cele mai vechi, exigențele privind puritatea și corectitudinea erau deja foarte prețuite în viața cotidiană. Se pare că în acest context au luat naștere riturile de purificare și abluțiune menționate în textele vechi. Într-un text *shintō* datând din epoca Kamakura (1185–1333) există un pasaj elocvent pentru definirea specificității credințelor șintoiste:

> Adorarea divinității are drept condiție puritatea; și trebuie să ne facem un principiu din credința adevărată. Pentru a obține favorurile divinității, avem rugăciunile și exorcismele, pentru a obține protecția lor, avem cinstea și sinceritatea.

La origine, termenii *shinshin*, *shōjiki* – „cinste“, „integritate“ – accentuează, din punctul de vedere al spiritualității, ideea unei transformări purificatoare. Dar în același timp reflectă morala practică a existenței de zi cu zi, care depășește sensul sărbătorilor religioase. Acest citat rezumă esențialul spiritualității șintoiste, păstrându-și până astăzi valabilitatea.

BIBLIOGRAFIE

ÎN JAPONEZĂ

Shintō-daijiten Rinsen-shoten, 1974, 3 vol.

ANZU, M., UMEDA, Y. (ed.), *Shintō-jiten*, Hori-shoten, 1968.

TOKI M., SHIRAI, E. (ed.), *Jinja-jiten*, Tōkyōdō-shuppan, 1979.

KOKUGAKUIN, D.-B. K. (ed.), *Shintō-yōgoshū* (Saishi, 3 vol., Shūkyō, 2 vol.), Shintō-bunkaki, 1974–1987.

ONO M., *Shintō no kiso chishiki to kiso mondai*, Jinja-shinpōsha, 1963.

NISHITSUNOI, M., *Saishi gairon*, Jinja-shinpōsha, 1957.

—, *Nenjū gyōji jiten*, Tokyōdō, 1958.

YANAGITA, K. (ed.), *Minzokugaku jiten*, Tokyōdō, 1951.

OKURA, S.B.K. (ed.), *Shinten*, 1936.

SHINTŌ, K. (ed.), *Shintō kōza*, Hara Shobō, 1981, 7 vol.

Nihon shūkyō jiten, Kōbundō, 1985.

Dai ni kai Shintō kenkyū kokusai kaigi kiroku (*The Second International Conference for Shinto Studies*), 1968.

ÎN LIMBI OCCIDENTALE

ASTON, W.G., *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to ad 697*, Rutland și Tokyo, C.E. Tuttle Company, 1972.

BERTHON, J.-P., „Cultes populaires et réglementations religieuses sous l'ère Meiji, au Japon“, în A. FOEST, Y. ISHIZAWA, L. VANDERMEERSCH (ed.), *Cultes populaires et sociétés asiatiques. Appareils cultuels et appareils de pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 1991.

FRÉDÉRIC, L., *Le Shintô. Esprit et religion du Japon*, Paris, Bordas, 1972.

HARDACRE, H., *Shintô and the State*, 1868–1988, Princeton, Princeton University Press, 1989.

HERBERT, J., *Aux sources du Japon. Le shintô*, Paris, Albin Michel, 1964.

HOLTOM, D.C., *Modern Japan and Shinto Nationalism: A Study of Present-Day Trend in Japanese Religions*, Chicago, University of Chicago Press, 1947 (reed.: Paragon Book, 1963).

KATO, G., *Le Shintô, religion nationale du Japon*, Paris, Geuthner, 1931 (Analele Muzeului Guimet).

KURODA, T., „Shinto in the History of Japanese Religion“, The Journal of Japanese Studies, vol. 7, nr. 1, iarna 1981.

MACE, F., *Mort et funérailles dans le Japon ancien*, Paris, Presses orientalistes de France, 1986.
—, „Shintô" și „Le shintô: les *kami*", în *Le Grand Atlas des religions*, Paris, Encyclopaedia universalis, 1988.
ONO, S., *Shinto. The Kami Way.* Tokyo, C.E. Tuttle Company, 1962.
PHILIPPI, D.L., Kojiki, Tokyo, University of Tokyo Press, 1968.
ROTERMUND, H.O., „Les croyances du Japon antique", în H.-C. PUECH, *Histoire des religions*, coll. „Bibliothèque de la Pléiade", vol. 1, Paris, Gallimard, 1970.
— (ed.), *Religions, croyances et traditions populaires du Japon*, vol. 1: *Aux temps où arbres et plantes disaient des choses*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1988.
SHIBATA, Masumi și Maryse, *Le Kojiki (Chronique des choses anciennes)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1969.
SIEFFERT, R., *Les Religions du Japon*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.
—, articolul „Shintô", în *Encyclopaedia universalis*, vol. XIV, Paris, 1980.

RELIGIILE AFRICII NEGRE

de Issiaka-Prosper Laleye

> Nu mai sunt acele vremuri când se putea caracteriza drept simplu „fetişism“ credinţa acestor indigeni consideraţi la un loc cu marea masă a africanilor…[1]

Științele etno-antropologice încă nu au găsit cuvântul potrivit pentru a denumi religiile africane. Cauza să fie oare faptul că unii continuă să vadă în ele doar cele din urmă sechele ale unor conduite și credințe primitive, astăzi depășite? Sau, mai curând, fiindcă se consideră că mesajul acestor religii către oameni nu poate fi perceput și trăit decât de membrii câtorva clanuri sau ai câtorva triburi?

Religiile africane nu ar avea căderea să revendice calificativul de „animiste“ exclusiv pentru ele, în sensul că ar admite o forță vitală care s-ar afla în ființe, în lucruri, în zei, ca și în oameni. De fapt, am fi ispitiți să afirmăm că nu există decât religie animistă. Și izvodul oricărei religii ar sfârși brusc dacă s-ar adeveri fie că omul nu are suflet, fie că Dumnezeu nu este marele suflet, izvorul tuturor sufletelor. Lucrurile ar sta la fel și cu calificativul de „tradițional“, căci orice religie râvnește să ajungă o tradiție. Cel puțin, acelea care sunt deja își dau toată silința să rămână în continuare. Iar cele care nu sunt încă luptă întruna ca să devină tradiționale, convinse fiind că tocmai în tradiție se va putea săvârși opera de mântuire a sufletelor propusă adepților lor.

A socoti că religiile africane sunt doar religii tribale ar însemna, din exces de istoricism, să le cantonăm în limitele grupurilor umane care le-au practicat până în ziua de azi sau, din cecitate religioasă, adică din neputința de a simți religiosul în afara termenilor în care s-a trezit propria noastră sensibilitate religioasă, să afirmăm că mesajul de mântuire pe care îl poartă aceste religii nu se adresează decât membrilor cutărui trib. Fapt ce ar echivala cu negarea, în aceste religii, a unei viziuni despre om care să poată fi universală.

Elementul totodată propriu și comun în cel mai înalt grad religiilor Africii Negre este aproape sigur ancestralizarea și cultul strămoșilor. Dar și aici e vorba de un fapt frecvent, iar recunoașterea lui nu trebuie să servească drept pretext de a nu vedea în religiile africane o referință la Ființa Supremă care implică o supunere totală planurilor ei și, uneori, un cult adevărat.

---

1. *Cf.* Edwin W. Smith, în prefața la G. Parrinder, *La Religion en Afrique occidentale*, Paris, Payot, 1950, p. 7.

Oricare ar fi denumirile lor, lucrul pe care religiile africane îl dezvăluie mai întâi celui care le cercetează este tocmai prezența lor. Or, această prezență nu este aceeași dacă sunt examinate pentru a se descoperi ansamblul dogmelor și credințelor aflate la temelia lor sau dacă viața religioasă concretă a africanilor e analizată spre a se recunoaște în ea ceea ce s-ar putea numi „suflul intim“ al religiilor africane. În primul caz, aceste religii lasă impresia că sunt șovăielnice, incoerente, neîmplinite chiar. În al doilea caz, fervoarea conduitelor religioase, la care se adaugă viziunea inevitabil limitată a observatorului, face ca acest „suflu intim“ să ajungă de nerecunoscut, chiar în momentul în care capacitatea de supraviețuire pe care a avut-o ar fi trebuit înțeleasă ca cea mai bună mărturie a realității, a originalității și a perenității sale.

Două aspecte – nedisociabile totuși în teorie – ale religiilor africane încep astfel să se distanțeze unul de celălalt. Primul privește învățătura care se degajă din textele întemeietoare. Acestea sunt, desigur, texte orale. Dar, în pofida maleabilității ce caracterizează oralitatea, ele au o structură și un conținut stabile. Al doilea aspect este religiozitatea concretă, adică totalitatea atitudinilor, conduitelor și comportamentelor prin care *homo religiosus* african dă impresia că-și exteriorizează credința. Aceste forme de religiozitate formează credința numitului *homo religiosus* african construind-o din interior.

Dar cum se poate accede la acest „interior“? Religiozitatea nu se mai manifestă doar în cadrul religiilor așa-zis tradiționale. Ea și-a găsit adăpost în practici religioase neafricane care lasă să se creadă că ele modelează religiozitatea africană, exact în momentul în care, mult mai verosimil, tocmai religiozitatea africană exploatează posibilitățile ce i se oferă pentru a rezista oricărei încercări de recuperare. În consecință, „suflul intim“ al religiilor Africii Negre (componentele mesajului și ale itinerarului de mântuire pe care îl propun) va trebui căutat în trei direcții:

– în ceea ce au dezvăluit deja tradițiile orale;

– în dinamismul mereu actual și creator al practicilor religioase în sensul strict, precum rugăciunile, incantațiile, imprecațiile etc., care, spre a restitui mesajul mântuirii, îl reconstruiesc întruna și îl recreează astfel sau, cel puțin, îl consolidează;

– în sfârșit, în practicile culturale, atât individuale, cât și colective, atât publice, cât și particulare, sacre, profane sau pe cale de desacralizare, prin intermediul cărora africanii de astăzi își trăiesc credința trăind din credința lor. Și lucrul e valabil fie că acești africani sunt musulmani, creștini sau „fetișiști“ (când prin acest cuvânt – de altfel impropriu – sunt desemnați adepții credințelor și practicilor ancestrale), fie că renunță să mai aparțină unei Biserici social identificabile și preferă să se înscrie în școli de formare spirituală venite din Occidentul euro-american sau din Orientul asiatic.

Pornind de la textele miturilor și legendelor fondatoare care oferă un soclu din ce în ce mai acoperit de exuberantele frunzișuri ale unei religiozități din cele mai dinamice, vom încerca așadar să punem în evidență expresiile unei credințe aparent fărâmițate în diferite religii, spre a regăsi în ele, reconstruindu-l, „suflul intim“ al religiilor din Africa Neagră.

CREAREA LUMII

Pentru a da o idee despre felul în care religiile africane încearcă să explice crearea lumii, vom începe cu miturile și legendele simple, preocupate de esențial, continuând apoi cu textele care-și îndreaptă atenția către explicarea unui număr cât mai mare de detalii.

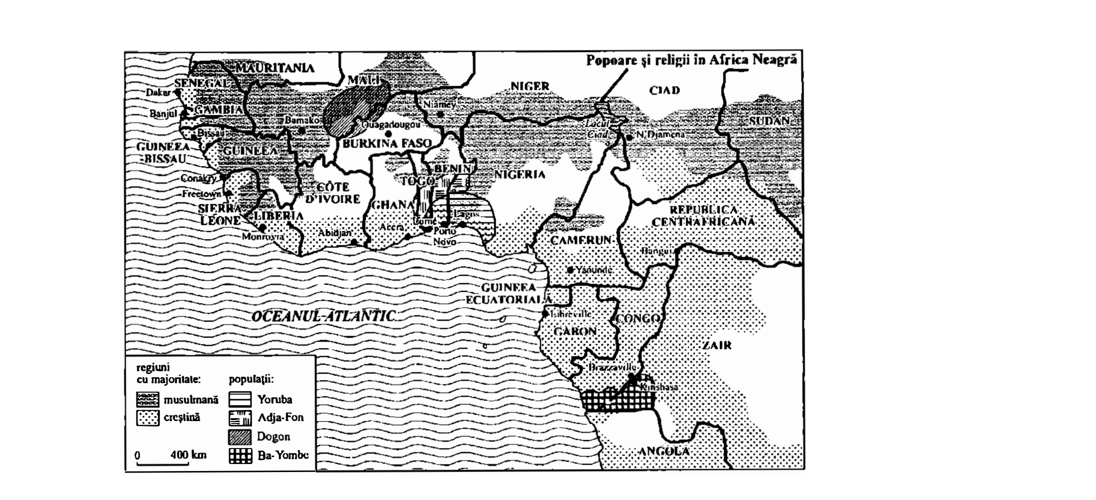
Mitul Yoruba[2]. Atunci când Ființa Supremă (*Olorun*) găsi de cuviință să creeze lumea (*Aye*), ea încredință această importantă misiune lui Oduduva. Îi dădu astfel trimisului său o maramă în care se afla țărână (sau nisip, *erupke*) și un cocoș. Pe atunci totul era acoperit de apă. Coborât cu piroga din cer, Oduduva doar desfăcu marama și-i vărsă conținutul. Puse apoi cocoșul deasupra și acesta scurmă, împrăștiind țărâna în toate direcțiile, făcând astfel să apară Pământul locuibil.

Mitul Fali[3]. Conform credinței etniei Fali din Camerun, la originea lumii se află un ou de broască țestoasă și un ou de broască râioasă. Fiecare din cele două ouă se afla într-o mișcare giratorie. Cel de broască țestoasă, mascul, se rotea la stânga, în timp ce oul de broască râioasă, femelă, se rotea la dreapta. Prinse în mișcarea lor vertiginoasă, cele două ouă s-au ciocnit, s-au spart și din ele au ieșit patru perechi de animale, un papaier și o creastă de cocoș. Toate acestea erau repartizate pe două Pământuri având o formă pătrată, care și-au continuat mișcarea de rotație. Atunci, broasca țestoasă, străbătând spațiul de la Vest la Est, a despărțit apele printr-un șanț ca un ax în funcție de care a poruncit apoi celor două Pământuri pătrate să se apropie și să se lipească unul de altul. Pământurile s-au supus oprindu-se din rotație, dar tot ce se afla pe ele s-a reîntors în cer, astfel că broasca țestoasă a rămas singură pe pământ.

Mai târziu a apărut primul om. Numele lui era To Dino; a venit dinspre Răsărit coborând din cer pe o liană de fasole. În descinderea lui era însoțit de Soare, care a scos Pământul din întuneric. A făcut să încolțească unicul bob

2. Yoruba este o etnie din sud-vestul Nigeriei, din partea de sud și de mijloc a Beninului, precum și din Togo.

3. Fali este o etnie din Camerun.



Popoare şi religii în Africa Neagră
MAURITANIA
MALI
NIGER
CIAD
SUDAN
SENEGAL
Dakar
Banjul
GAMBIA
Bamako
Niamey
Ouagadougou
Lacul Ciad
N'Djamena
Bissau
GUINEEA-BISSAU
GUINEEA
BURKINA FASO
BENIN
TOGO
NIGERIA
Conakry
Freetown
CÔTE D'IVOIRE
GHANA
SIERRA LEONE
LIBERIA
Monrovia
Abidjan
Accra
Lomé
Porto Novo
Lagos
REPUBLICA CENTRAFRICANĂ
CAMERUN
Bangui
Yaunde
GUINEEA ECUATORIALĂ
Libreville
GABON
CONGO
ZAIR
OCEANUL ATLANTIC
Brazzaville
Kinshasa
ANGOLA
regiuni cu majoritate:
musulmană
creştină
populaţii:
Yoruba
Adja-Fon
Dogon
Ba-Yombe
0
400 km

pe care i-l încredințase Dumnezeu și și-a găsit adăpost în scorbura unui baobab. Apoi a început să plouă; și a plouat mult, mult de tot, și ploaia ar fi înecat totul dacă nu ar fi intervenit broasca râioasă. Într-adevăr, acest animal a despărțit apele stătătoare de apele curgătoare și a împărțit spațiul terestru în patru sectoare, determinând și centrul fiecăruia.

Unicul bob însămânțat de To Dino a dat un singur spic, care s-a desfăcut în patru părți, lăsând să iasă afară patru boabe diferite. Dar primul om a făcut greșeli în șir, care l-au silit să-și părăsească sălașul pentru a urma broasca țestoasă într-o peșteră, în inima Pământului... S-a pornit atunci vântul dinspre apus, a spulberat totul și l-a silit pe To Dino să urce iarăși la cer, astfel că viața a încetat pentru a doua oară pe Pământ. Aici n-au mai rămas decât broasca râioasă la Apus și broasca țestoasă la Răsărit.

Dumnezeu a trimis apoi din cer, cu o nouă ploaie, o arcă în formă de taburet răsucindu-se la capătul unei liane. În arca aceasta se aflau papaierul, simbol al tuturor speciilor vegetale, douăsprezece mamifere sălbatice, patru animale domestice, focul, fierul, arama și uneltele fierarului. Apăru iarăși To Dino, dar de data aceasta ca cel dintâi fierar, cu soția alături. A tăiat liana și arca s-a prăbușit sfărâmându-se în patru bucăți. Atunci To Dino a furat focul și sculele, iar soția lui, cea dintâi olăriță, a furat două semințe. Apoi To Dino, adunând animalele, i-a dat fiecăruia un sex, trecând masculii la dreapta lui, iar femelele la stânga. Animalele domestice au rămas pe loc, iar animalele sălbatice au pornit-o spre apus. Papaierul a prins rădăcini pe pământul rezervat bărbaților, chiar la mijloc, și a dat naștere primei perechi de ființe umane de sex opus, care au dat de două ori două gemene. La rândul lor, broasca țestoasă s-a unit cu crocodilul, simbol al apelor curgătoare, iar broasca râioasă, cu varanul, simbol al pământului necultivat. Au dat naștere la două perechi de gemeni masculi. Acești patru bărbați, unindu-se cu cele patru femei născute din papaier, au constituit cele patru cupluri care s-au aflat la originea poporului fali.

Mitul Dogon[4]. Amma este numele pe care etnia Dogon îl dă Ființei Supreme, Dumnezeu, creatorul tuturor lucrurilor. Cei din triburile Dogon afirmă că el nu se întemeia pe nimic, înțelegând prin aceasta că nimic nu îi era anterior. „Oul sferic" al lui Amma era perfect închis, alcătuit din patru părți numite „clavicule". Amma schițase în sânul propriu întregul plan al lumii și al evoluției ei în viitor. Lumea aceasta el a desenat-o înainte de a crea, configurând-o în spațiu cu linii de apă. Ceea ce face ca populațiile Dogon să considere că oul lui Amma era „vintrea" semnelor lumii. Iar aceste semne primordiale erau în număr de 266.

4. Dogon este un popor din Mali care locuiește în bucla Nigerului.

Voind să creeze lumea, Amma s-a servit, în chip de materie, de un element provenind din propria lui persoană: niște jeg amestecat cu saliva proprie. Frământându-l cu mâinile lui, îl modelă, dându-i forma unei semințe: cea de salcâm, primul dintre toate vegetalele. Însă această primă lume a fost distrusă și nimeni nu o cunoaște. Într-adevăr, Amma pusese componentele acestei prime lumi una peste alta, iar când lumea a dat să se învârtească, apa, care era elementul ei esențial, a părăsit alcătuirea și astfel creația a dat greș.

În interiorul oului, Amma a desenat jaloanele (*yala*) unei noi lumi. Dar mai întâi Amma a deschis ochii asupra lumii astfel prefigurate. Ieșit din sânul propriu, ochiul lui devenise o lumină, iluminând Universul și dezvăluind întregul lucrurilor în formare. Amma însuși era vânt, era un vârtej, și în această a doua creație primul lucru creat a fost sămânța de *po*, cel mai mic lucru cu putință. În miezul oului lui Amma, sămânța aceasta stătea tihnită, ascunsă vederii:

> Amma, creatorul, nu era, el însuși, mare, dar despre asta nu e îngăduit să se vorbească; ca să-i țină locul (să-l înlocuiască pe el), el a transformat sămânța de *po* în vânt și a lăsat-o astfel. Din moment ce Amma a creat toate lucrurile, ele erau toate în *po*, și ele au crescut în timp ce sămânța de *po* n-a crescut; sămânța a fost plăsmuită ca vânt și despre asta nu e îngăduit să se vorbească.[5]

În interiorul acestui *po*, cel mai mic lucru, se afla un lucru și mai mic, și acest lucru era viața. Iar viața aceasta s-a dezvoltat printr-o mișcare volburoasă. De data aceasta însă, contrar a ceea ce se petrecuse cu prilejul primei creații, Amma amestecă totul în sămânța de *po*. Acest amestec dădu naștere unor vibrații, care nu erau altceva decât lucrarea cuvântului lui Amma. De aceea, înfășurat în el însuși, *po* va păstra cuvântul lui Amma până în momentul în care acesta îi va porunci să-l transmită întregii creații.

Oare aceste mituri vorbesc strict despre același lucru? Noțiunea de creație, mai cu seamă, pare să capete un caracter mai puțin absolut de la o povestire la alta. Mitul Yoruba se preocupă mai puțin de noutatea radicală a lumii decât de Ființa Supremă care-i poruncește lui Oduduva să creeze lumea. Lumea aceasta nu e nouă decât într-un mod relativ: marama, care presupune existența femeii (despre care încă nu a fost vorba), ca și pământul sau nisipul cu care Oduduva s-a aprovizionat pentru a coborî să-și îndeplinească misiunea sunt tot atâtea elemente împrumutate de la o lume inevitabil veche, sau cel puțin deja creată, pentru a purcede la crearea lumii noi. Mitul Dogon se străduiește, dimpotrivă, să urce către obârșia cea mai îndepărtată a tuturor lucrurilor. Și avem impresia că pudoarea îl împiedică să povestească anumite

5. *Cf.* Eric Guerrier, *Essai sur la cosmogonie des Dogon. L'Arche du Nomino*, R. Laffont, 1975, pp. 22–23.

aspecte ale creației, a căror intimitate, în raport cu însăși ființa lui Amma, ar putea dezvălui geneza Ființei Supreme.

În realitate, fiecare limbă, și deci fiecare etnie și fiecare cultură corespund unui univers închis în propriile lui componente. Astfel, în limba Yoruba cele două verbe traductibile spontan prin verbul „a crea" sunt *da* și *ya*, primul însemnând „a tăia", cel de-al doilea „a separa". Pentru a spune că Ființa Supremă a creat lumea sau a creat omul, se folosește verbul *da*, „a tăia". *Da* înseamnă „a crea" în sensul puternic al cuvântului; ar fi echivalentul creației *ex nihilo*, dacă această noțiune ar fi compatibilă cu gândirea Yoruba. Ei, Yoruba, traduc fenomenul reîncarnării – care presupune o formă atenuată de creație, ce ar fi echivalentul creației relative – prin verbul *ya*. Astfel că un individ poate recunoaște că a fost creat (*da*) de Ființa Supremă și, în același timp, chemat la existență (*ya*) de un strămoș.

Limba etniei Dogon, dimpotrivă, conține un foarte mare număr de noțiuni abstracte și este extrem de greu să fie tradusă subtilitatea gândirii lor. Astfel, pentru a reda complexitatea lucrării întreprinse de Ființa Supremă creând lumea, limba Dogon dispune de patru cuvinte, mergând de la „semn" la „desen", trecând prin „simbol" și prin „schemă", aceste patru noțiuni nefiind decât cele patru etape care duc de la voința de creație la realizarea în ființă.

Cercetătorii francofoni care au studiat tribul Dogon au tradus cuvântul *bummo* prin „semn". În realitate, *bummo* este conceptul cel mai abstract ce se poate rosti în legătură cu o ființă. Și, cum inițiații Dogon afirmă că aceste *bummo*, ca semne primordiale, sunt în număr finit și că nimeni nu le-ar putea modifica, nici n-ar putea crea altele din nou fără a isca o întrecere cu Amma, am fi ispitiți să traducem *bummo* prin „idee", în accepția platoniciană a cuvântului, și, în consecință, să vedem în *bummo* adevărate arhetipuri.

După *bummo*, a cărui posesie este unica dovadă a științei, vine *yala*, simbolul acesteia. Acest *yala* îl reflectă pe *bummo*, dar numai în spațiu; exact cum Amma, pentru a crea lumea, îi desena semnele în spațiu cu linii de apă. *Tonu* este o schemă figurând *yala*. Iar *toyimu* este, în sfârșit, desenul figurativ care reia *tonu*. Ne vom face o idee apropiată de subtilitatea unor astfel de abstracții aflând, de pildă, că în limba Dogon cuvântul *Amma* are, între altele, sensul de „a ține strâns", „a îmbrățișa împreună" și „a menține în același loc". În timp ce cuvântul *po*, rezultat al celei de-a doua creații și veghind cuvântul lui Amma, „vine dintr-o rădăcină care înseamnă «a înfășura» (ca pe turban)".[6]

Gândirea Dogon nu este mai „pură", mai abstractă, mai logică sau mai radicală decât gândirea Yoruba. De fapt, una este mai preocupată de ideea de început, ba chiar de „primul început", pe când cealaltă de o creație

6. Eric Guerrier, *op. cit.*, p. 24.

adevărat *ex nihilo*. Mitul dă falsa impresie că poate fi exprimat în orice limbă, pe când el nu poate fi despărțit de un context cultural. În contextul lui originar, mitul, inclusiv mitul cosmogonic, nu e niciodată destinat unei contemplări pasive, la adăpostul unei recitări exclusiv literare și mai mult sau mai puțin poetice. Dacă nu a decăzut în legendă, mitul recurge la discurs doar spre a actualiza puterea de creație a tuturor lucrurilor, care este și aceea a propriei lumi, în vremuri imemoriale. Or această actualizare se petrece întotdeauna într-o atmosferă religioasă. Ea este religie în sens propriu, de vreme ce stabilește o conexiune vie, vivifiantă și creatoare între timpul începutului și timpul evocării reactualizante, prin mijlocirea mitului. Că e vorba de crearea lumii, a zeilor, a bărbatului și a femeii sau de apariția principalelor activități umane, precum agricultura, făurăria, țesutul sau olăritul, faptele istorisite de mit trebuie resituate în cadrul funcției religioase de creație și de celebrare.

CREAREA ZEILOR ȘI A OMULUI

Zeii religiilor africane pot fi clasați în două categorii, cea a zeilor atât de apropiați de Ființa Supremă încât au fost colaboratorii ei direcți și cea a zeilor atât de apropiați de oameni, încât apar nici mai mult, nici mai puțin decât ca strămoși divinizați: miturile nu menționează aproape niciodată creația colaboratorilor Ființei Supreme. Interesant ar fi, așadar, să putem cunoaște condițiile ancestralizării; doar dacă, precum în mitul Dogon de pildă, nu ni se oferă cumva detalii privind creația mesagerilor Ființei Supreme.

Crearea zeilor Dogon

La originea tuturor lucrurilor se afla așadar oul lui Amma. Pornind de la acest ou, transformat între timp în „placenta lui Amma“, s-au alcătuit toate lucrurile, inclusiv primele ființe, care, în virtutea planului lui Amma, trebuiau să fie în număr de patru perechi de făpturi desăvârșite, menite să dea naștere unor ființe desăvârșite, ca și ele. Din nefericire, acest prim proiect s-a soldat cu un eșec.

La punctul de origine al acestor patru divinități primordiale, cărora mitul Dogon le dă numele colectiv de *Nommo anagonno*, se afla peștele numit somn, „primul dintre lucrurile vii create de Amma“. Or, somnul poartă același nume (Nommo anagonno) ca cele patru divinități dintâi. Cuvântul *anagonno* înseamnă „ploaie șerpuindă“ sau „mascul șerpuind“, *ana* înseamnă „ploaie“ și *gonno* înseamnă „a șerpui“, dar în același timp *ana* desemnează omul.[7] De la somn la cele patru Nommo anagonno, Amma și-a înmulțit creația procedând

7. Eric Guerrier, *op. cit.*, p. 25.

prin dedublare. Totul s-a petrecut încet, deosebit de încet în oul lui Amma devenit placentă. Astfel s-au format mai întâi patru Nommo anagonno; cele patru gemene ale lor – femele – au fost apoi concepute în sânul lui Amma.

Cel dintâi Nommo anagonno se numea Nommo die, adică marele Nommo. Locuința lui se află în cer, alături de Amma, al cărui vicar este. Apoi, el este și cel care veghează asupra principiilor spirituale a tot ceea ce trăiește pe pământ. El aduce ploaia, iar manifestările lui sunt furtuna și trăsnetul. În timp ce curcubeul nu e altceva decât „drumul“ lui Nommo. Al doilea Nommo se numea Nommo titiyane, mesagerul lui Nommo. El este într-adevăr mesagerul lui Nommo die, având în grijă principiile lui spirituale; este împlinitorul măreţelor lui fapte, precum și sacrificatorul lui. Cel de-al treilea Nommo este O Nommo, sau Nommo al heleșteului. Pe el îl va sacrifica Amma pentru a îndrepta neorânduielile iscate în creație de cel de-al patrulea Nommo, numit Ogo. Însă O Nommo va reînvia, va lua formă de om și va descinde pe pământ, în același timp cu strămoșii oamenilor creați în urma celor patru Nommo anagonno.

Chiar din timpul șederii sale în placenta lui Amma, Ogo a dat semne de imperfecțiune, fapt care-l situează la originea dezordinii în Univers. Cum Amma începuse prin a crea patru Nommo anagonno de sex masculin, fiecare din aceștia trebuia să aștepte nașterea surorii sale gemene. Or, în sânul lui Amma, totul se făcea cu încetineală, cu mare încetineală. Pentru a exprima durata actelor primordiale săvârșite de Amma creând lumea, mitul Dogon vorbește de „perioade“. Căci timpul nu exista pe atunci. Mitul precizează că numai după șaizeci de perioade de la crearea lui Ogo s-a încheiat gestația surorii lui gemene. Or, Ogo nu a avut răbdare să aștepte atâta. Ba s-a gândit chiar că Amma nu vrea să-i dea o soră geamănă. Și, cu toate că Ființa Supremă l-a liniștit spunându-i că sora lui geamănă îi va fi dată când se va naște, adică la ieșirea ei din sânul lui Amma, el n-a crezut.

Ogo nu era numai nerăbdător, era și neascultător și ambițios. Cum toate aceste evenimente se desfășurau în momentul în care creația se afla în gestație, lui Ogo îi veni ideea să surprindă tainele lui Amma. Străbătu universul în toate direcțiile, fapt care a avut ca efect brăzdarea propriei placente și totodată, crearea timpului și spațiului. Pentru a afla secretele lui Amma, Oggo s-a apucat, într-adevăr, să măsoare Universul; pentru aceasta, a trebuit să meargă, ca atare, să facă pași.

Cearta și despărțirea dintre Amma și Ogo au devenit astfel inevitabile. După diverse acte de răzvrătire și încercări de a-și egala creatorul, Ogo părăsi pe neașteptate placenta. El s-a născut așadar înainte de soroc, a ieșit din sânul lui Amma, cu ochii închiși, „adică în bezna primordială“.[8] Evadând astfel,

8. Eric Guerrier, *op. cit.*, p. 33.

Ogo a smuls din placenta lui Amma o bucată în care credea că se află sora lui geamănă în curs de formare. ÎnsăAmma a zădărnicit planul lui Ogo, retrăgând din bucata de placentă principiul spiritual care ar fi făcut posibilă nașterea.

Amma „bucata de placentă furată“ a transformat-o în Pământ. Locul de unde a fost smulsă bucata a fost transformat în Lună, în timp ce restul placentei rămas în cer a fost transformat în Soare de către marele Nommo (Nommo die), din porunca lui Amma. În ceea ce îl privește pe Ogo, după ce, la rugămintea lui, Amma a consimțit să facă Pământul nisipos, acesta fiind la început umed și nelocuibil, el a pornit să-l cerceteze, în căutarea surorii lui gemene; nu avea s-o găsească niciodată. Această străbatere a Pământului de către Ogo era un act de-a dreptul incestuos: „Se spune că Ogo a intrat pe gură și a ieșit prin sexul mamei lui, Pământul, fapta constituind astfel un incest de o extraordinară gravitate.“[9]

Zeii Yoruba

În limba Yoruba, numele generic al zeilor este Orisa. Astfel, Oduduva, care a primit de la Ființa Supremă misiunea de a crea lumea, este un Orisa, ca și Obatala, care a primit poruncă să modeleze oamenii, sau Osun, care sălășluiește în fluviul Niger, ca Ogun, îndeobște numit zeul fierului și al războiului, Shankpana, zeul Variolei, sau Shango, zeul Tunetului și Fulgerului etc. Însă mitul nu acordă aceeași atenție originii fiecăruia. De aceea, mai curând istoria, povestirea și legenda se întrec în a istorisi peripețiile existenței lor.

Cel puțin doi dintre zeii Yoruba sunt înzestrați cu o calitate umană pe care fervoarea cultelor ori redundanța povestirilor și legendelor nu încearcă nicidecum să o ascundă. Unul a fost monarh, celălalt, ceea ce am putea numi un „izvor de știință și de înțelepciune“. Cel dintâi, Shango, este asociat cu fierul și cu tunetul și fulgerul, în timp ce al doilea, Ifa, Ofa sau Afa, este asociat cu un sistem divinatoriu complex și ingenios; acesta se situează la jumătatea drumului între o practică cu adevărat științifică și un cult religios cu prelungiri în științe magice mai mult sau mai puțin ezoterice.

Ca un prim semn al umanității ce-i caracterizează pe Ifa și pe Shango, știm, de pildă, unde au trăit amândoi strămoșii divinizați. Viața lui Shango s-a desfășurat la Oyo, capitală a regatului cu același nume; chiar el a fost regele și unii precizează că ar fi fost al patrulea monarh al fostei dinastii. Ifa a trăit în orașul Ife, și astăzi un mare centru cultural și religios, veritabil „buric al lumii“, conform cosmogoniei Yoruba. Orașul acesta păstrează urmele vizibile ale întemeietorilor poporului Yoruba, iar pentru a spune că a murit un Yoruba, lumea se mulțumește adesea să afirme că el s-a dus la Ife, ceea ce înseamnă că există două Ife: una pământească și vizibilă, iar cealaltă invizibilă și cerească.

9. Eric Guerrier, *op. cit.*, p. 35.

Celelalte semne de umanitate referitoare la Shango și Ifa abundă în poveștirile și legendele care se raportează la ei. Zeitatea Oya, care sălășluiește – și ea – în apele fluviului Niger, nu e alta decât soția divinizată a monarhului Shango. În afară de puterile regale care îi erau conferite, Shango e considerat a fi fost un mare „magician". Scotea flăcări pe gură și avea puterea să comande fulgerului și tunetului. A avut însă un sfârșit de domnie plin de dificultăți și cât se poate de controversat. Unii pretind că, după ce a dat greș în politică, și din pricina firii lui orgolioase, s-ar fi omorât prin spânzurare, dar alții susțin că nici vorbă de așa ceva: atotputernicul Shango, obosit de viața pământească și necăjit din pricina comportării urâte a fiilor și supușilor lui, ar fi urcat în cer cățărându-se pe o frânghie! Primii îi contestă orice divinitate lui Shango și nu vor să vadă în el decât un simplu om; ceilalți sunt admiratorii lui și strămoșii adoratorilor lui. Chiar și astăzi, adepții lui Shango obișnuiesc să exclame, în plină fervoare religioasă: „Oba so, Oba Koso!" („S-a spânzurat regele, nu s-a spânzurat regele!") Și dacă știm că Koso este numele satului în care, după unii, s-a spânzurat Shango, iar după alții a urcat la cer, vom înțelege în ce măsură umanitatea acestui strămoș divinizat nu-și află echivalentul decât în divinitatea pios întreținută de un cult care a depășit de multă vreme frontierele culturii Yoruba: într-adevăr, Shango poate fi perfect recunoscut sub trăsăturile zeului Hevioso al populațiilor Fon, Adja, Mina sau Gun etc., care trăiesc în vecinătatea triburilor Yoruba.

În ceea ce îl privește pe Ifa, se pare că el a cunoscut mizeria. Cu prețul unor eforturi perseverente, i s-au revelat cele șaisprezece semne cardinale constitutive ale sistemului Ifa. Astfel, el a dobândit capacitatea de a prezice viitorul oricui îl dorea, atât regelui, cât și supușilor, atât omului liber, cât și sclavului. Conduitele prescrise celui care consultă oracolul Ifa reiau cu rigurozitate conduitele lui Ifa, din vremurile străvechi ale începutului tuturor lucrurilor, dar într-o lume asemănătoare întru totul celei pe care o trăim acum. Astfel, oamenii de astăzi trebuie să ducă o viață aidoma vieții lui Ifa, care le oferă o sumedenie de „chei" sau de soluții la toate problemele care-i frământă. Pertinența și eficacitatea acestui sistem nu se întemeiază pe un dincolo mitic mai mult sau mai puțin inaccesibil. Ele sunt complementul natural sau logic al unei comunități istorice unindu-l pe Ifa cu ființele, precum și lucrurile epocii lui cu ființele, cu lucrurile și cu evenimentele lumii actuale.

Ceea ce constituie așadar particularitatea lui Shango și a lui Ifa, ca strămoși zeificați – sau ca ființe umane obișnuite ancestralizate și divinizate prin cultele care le sunt aduse –, este faptul că ei au fost oameni, bucurându-se totodată în existența lor concretă de haruri pe care comportamentul religios se străduiește să le facă disponibile pentru adepții acestor culte. Aici teogonia trebuie așadar să cedeze, dacă nu în fața teologiei, cel puțin în fața religiei sau, și mai bine, în fața religiozității.

Crearea oamenilor conform mitului Dogon

În mitul Fali, primul om, To Dino, a apărut, cum s-ar zice, „ca musca-n lapte". Dimpotrivă, la triburile Dogon și Yoruba, crearea omului a impus o grijă deosebită.

Primii oameni Dogon au fost creați în cer, ca și cele patru perechi de zei, Nommo anagonno. Acești primi oameni erau și ei tot în număr de patru perechi. Însă Amma nu a creat gemenele scoțându-le din ei prin dedublare, ci le-a făcut separat. De asemenea, ca și Nommo anagonno, primii patru oameni au primit forma unui pește, numit Anagonno bile, pentru a se deosebi de Nommo anagonno. Acești patru oameni dintâi împreună cu gemenele lor au format așadar cei opt strămoși ai omenirii Dogon. Acești strămoși sunt numiți fii (*unum*), căci mitul Dogon îi consideră pe Nommo anagonno părinți.

Anagonno bile au fost creați din substanța placentei lui Amma. Primul din cei patru, Amma Seru, a fost creat cu aerul placentei. Cel de-al doilea, Lebe Seru, a fost făcut din apa placentei, în timp ce al patrulea, Dyongu Seru, a fost făurit din focul placentei. Doar când au coborât din cer pe Pământ, Anagonno bile au devenit persoane, adică oameni. Într-adevăr, mitul precizează: „Cei patru *unum* (fii ai tatălui) ieșiți din cer împreună cu O Nommo, coboară toți ca Anagonno bile, ajung pe pământ ca Anagonno Sana și, după ce părăsesc arca pentru a păși pe Pământ, au devenit persoane."[10]

În timp ce în mitul Fali tocmai primul om – To Dino –, coborând pentru a doua oară pe pământ, a luat chipul fierarului, în mitul Dogon fierarul a fost creat de Amma însuși, după ce i-a creat pe cei opt *unum*. Menestrelul[*] a fost creat și el separat de către Amma. Însă, în timp ce la crearea fierarului a servit cordonul ombilical al placentei, materia primă care a servit la crearea menestrelului a fost „drumul sângelui Nommo-ului sacrificat".

Cel de-al treilea dintre Nommo anagonno fusese sacrificat de Amma pentru a izbăvi lumea (întreaga creație) de marile păcate ale lui Ogo. El a fost apoi reînviat și înzestrat cu noi puteri. A fost așezat chiar în centrul placentei lui Amma, care, în timp ce-i frământa substanța, a vorbit astfel: „Amma a refăcut ceea ce năruise. Amma, după ce a distrus, a dat astăzi ceea ce el însuși distrusese."[11] El este cel care (numit în mod curent Nommo în mitul Dogon, fără nici o altă specificare) va primi de la Amma importanta misiune de a face să coboare pe pământ tot ceea ce a făurit Creatorul.

---

10. Eric Guerrier, *op. cit.*, p. 65.

* În franceză *griot*, „negru din Africa aparținând unei caste speciale, poet, muzicant și vrăjitor în același timp" (n. tr.).

11. Eric Guerrier, *op. cit.*, p. 52.

Însă Pământul era rănit și pătat de greșelile lui Ogo, care între timp coborâse pe Pământ și urcase iarăși la cer în mai multe rânduri. De aceea, în timp ce arca folosită de Ogo era făcută din pământ impur, cea a lui Nommo e făcută din pământ pur. Răspândindu-se peste Pământul pângărit de Ogo, pământul pur din arca lui Nommo îl purifică. Or, tocmai agricultura operează această acoperire progresivă a pământului impur de către pământul pur. De aici importanța pe care o are la populația Dogon această activitate, de altminteri vitală.

Menită să cuprindă totalitatea creației lui Amma, arca lui Nommo avea șaizeci de despărțituri. Fiecare din aceste despărțituri era o cămăruță în care erau orânduite toate ființele și toate modurile de a fi necesare vieții oamenilor pe Pământ. Doar primele douăzeci și două de moduri sunt cunoscute. Restul, precizează mitul, vor fi comunicate oamenilor mai târziu, cu prilejul unei revelații care se va petrece în două momente, mai întâi încet, ca o ceață, apoi în mod violent, ca o ploaie. Enumerarea acestor prime categorii oferă o idee despre ceea ce mitul considera ca fiind „esențial" pentru oameni:

1. lume
2. sat
3. casă a femeilor la menstruație
4. casă mare
5. grânar
6. cer
7. pământ
8. vânt
9. vite cu patru picioare
10. „lucruri zburătoare" (păsări)
11. arbori
12. persoană
13. dans
14. foc
15. cuvânt
16. câmp cultivat
17. muncă
18. scoică-monedă
19. călătorie (mers)
20. moarte
21. funeralii
22. pace[12]

Echipată astfel, purtând cu ea sistemul lumii și pe cei nouă ocupanți, adică primii opt strămoși, având în mijlocul lor pe Nommo reînviat, arca a descins din cer pe Pământ la capătul unui lanț de aramă ale cărui zale erau simbolul strămoșilor ținându-se de mână. În semn de stăpânire a solului, Nommo a pus pe pământ piciorul stâng. Încălțat cu sandale de aramă, fiecare din pașii lui lăsa semne care voiau să spună: „lumea a sosit", „munca pe care au împlinit-o" și „cuvântul va veni".[13] Primele semne erau făcute de călcâiul lui Nommo, următoarele, de bolta tălpii și ultimele, de degetele picioarelor. Cât despre arcă, aceasta a fost târâtă de Nommo transformat în cal până la un heleșteu în apa căruia Nommo și-a reluat forma inițială de somn, Nommo anagonno.

12. Eric Guerrier, *op. cit.*, p. 70.
13. *Id.*, p. 77.

Acea coborâre a arcei a fost plină de măreție – ea nu s-a petrecut în mai puțin de opt ani sau perioade – și a însemnat, dacă nu crearea aștrilor (unii erau deja creați), cel puțin răspândirea lor pe cer și începutul mișcării de rotație a fiecăruia. După ce s-au deschis pentru a crea cuprinsul Universului, cele patru clavicule ale lui Amma s-au închis la loc, recăpătând forma oului inițial. „De atunci încoace, Amma stă în spațiu în mijlocul cerului, în centrul punctelor cardinale de unde veghează asupra Universului: lumea e sub ochii lui."[14]

Crearea oamenilor conform mitului Yoruba

În cadrul mitului Yoruba, Ființa Supremă i-a cerut lui Oduduva să creeze lumea sau universul, iar lui Obatala i-a revenit sarcina să modeleze ființele umane. Se spune pe bună dreptate „să modeleze" și nu „să creeze", căci Obatala trebuia să frământe argila și s-o folosească pentru a da formă ființelor umane. El și-a îndeplinit misiunea. Însă, făcându-i-se sete în timpul lucrului, a băut vin de palmier și s-a amețit, ajungând astfel să încropească, printre oamenii pe care îi modela, câțiva cocoșați, câțiva schilozi și tot felul de handicapați. Cum Obatala a înștiințat Ființa Supremă că modelarea oamenilor era gata, aceasta a venit și a dat suflare, adică viață, la tot ce i s-a prezentat. Iată explicația faptului că, până și astăzi, unele ființe umane se nasc prost modelate din sânul mamei lor.

Dincolo de amploarea inegală cu care miturile Dogon și Yoruba tratează crearea omului, aceste două culturi integrează elementele mitice în viața concretă. Tânăra femeie Yoruba care, la începutul sarcinii, aduce ofrandă zeului Obatala pentru a nu da naștere unui copil cu malformații dovedește acest lucru, ca și tânărul soț Dogon oferind soției sale, care tocmai a constatat absența menstruației, o anumită specie de somn pentru a favoriza dezvoltarea fătului și fericita transformare a acestuia, mai întâi pește, într-o adevărată ființă umană.

FIINȚA SUPREMĂ, DUMNEZEU

Miturile pe care le-am prezentat implică tot atâtea concepții despre Creator. Luând în considerație doar faptul brut al creației, Creatorul Yoruba, Fali sau Dogon este indiscutabil conceput ca fiind puternic, de vreme ce totul a emanat din el. Însă, la etnia Dogon, Amma nu este un zeu printre alții, el este mai curând Ființa cu adevărat „Supremă" și de la începuturi; într-adevăr, el a creat spațiul, timpul, stelele mari și mici, zeii, oamenii, într-un cuvânt toate ființele și toate modurile de a fi. De asemenea, la etnia Yoruba, sensul numelui *Olorun*

---

14. Eric Guerrier, *op. cit.*, p. 92.

(„Domn și stăpân al cerului"), care îl desemnează pe Dumnezeu creator delegându-și puterea lui Oduduva, arată că povestirea a situat Ființa Supremă în cer, făcând-o în același timp să acționeze în lumea pământeană. Totuși, cerul acesta fiind sălașul obligatoriu al tuturor morților, unde inima (viața) lor va fi cercetată spre a fi recompensată sau pedepsită, nu e atât de izolat de lumea sublunară pe cât ar fi putut să pară. Astfel, tot cuprinsul universului depinde de Domnul care locuiește în cer.

„Cuvântul acesta, «Suprem», nu e greu de înțeles în teologia europeană, dar dacă ne-am transpune propriile idei în ierarhia africanilor, nu încape îndoială că am urma un drum greșit", scrie etnologul Geoffrey Parrinder.[15] Percepția adecvată a ceea ce cutare limbă sau etnie africană înțelege prin „Dumnezeu" este îngreunată astăzi de faptul că practic toate etniile au cunoscut influența islamului sau a creștinismului. Or contactul dintre culturi nu a avut ca efect doar introducerea unor noi denumiri pentru Dumnezeu, el a însemnat mai cu seamă o nouă viziune despre Ființa Supremă și noi comportamente religioase. Africa nu s-a convertit, desigur, în întregime la islam sau la creștinism, nici pe departe. Cu toate acestea, chiar și la africanii care au rămas atașați de religiile așa-zis tradiționale, aceste inovații verbale referitoare la Ființa Supremă nu au întârziat să le influențeze credințele.

Astăzi, ca și ieri, concepția pe care cutare sau cutare etnie și-o face despre Dumnezeu ca Ființă Supremă trebuie așadar căutată la punctul de articulare al declarațiilor verbale, oricât de mult ar fi fost supuse aculturației, și al practicilor religioase.

Atribute ale Ființei Supreme

Cum să fie numit Dumnezeu? Aici e cazul să distingem „numele oficiale" ale Ființei Supreme de expresiile care trimit la „atribute primare"[16] și la cele deja puternic marcate de interacțiunea dintre diverse doctrine religioase.

Cum îl desemnează populațiile Bantu pe Dumnezeu? În limbile Bantu, limbi cu clase, deci care repartizează totalitatea realului într-un număr limitat de clase recognoscibile, există patru clase de ființe: ființa-substanță cu inteligență

15. G. Parinder, *op. cit.*, p. 42.

16. Distincția între „nume oficial" și „atribut primar" a fost făcută de A. Kagame: „Numim «atribut primar» un anumit titlu prin care, după modelul numelui propriu, o anumită zonă culturală îl desemnează pe Dumnezeu sub un aspect particular, limitându-se la una sau la alta din calitățile sale. «Numele oficial» este, dimpotrivă, acela prin care aceeași zonă îl desemnează pe Dumnezeu într-un mod *global*, însumând, ca să spunem astfel, toate calitățile sale într-o denumire unică." *Cf.* „La place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu", în *Cahiers des religions africaines*, Kinshasa, 1968, vol. 2, nr. 4, p. 216.

(omul); ființa-substanță fără inteligență (lucrul); ființa-localizatoare (loc-timp); și, în sfârșit, ființa-modală (mod de a fi sau accidentalitate).[17] Primul semn distinctiv al Ființei Supreme e faptul că aceasta e declarată a nu aparține nici uneia din clasele uzuale de ființe. Pentru populațiile Bantu, Ființa Supremă sau Dumnezeu „nu este nici om, nici lucru, nici loc-timp, nici mod de a fi“.[18] Aceasta e, în chip evident, o modalitate de a afirma transcendența lui Dumnezeu. El este în afara oricărei clase, deasupra claselor, înaintea oricăror clase.

În limba (Kinya) ruandeză, această transcendență a Ființei Supreme apare în denumirea *Iya-Kare*, care înseamnă „Inițialul, cel care era aici înainte de orice, mai devreme decât oricare alt lucru“.[19] Inițialul fiind aici „înaintea începutului începutului“, el a pus în mișcare toate ființele; el este modelatorul (*Rurema*) acestora. Dar el este și cel prin excelență eficient, cel care acționează mai bine ca nimeni altul (*Rugera*), cel activ. El este distribuitorul bunurilor (*Rugaba*), acela, mai cu seamă, de la care vin toate binecuvântările și noroacele (*Rwagisha*). Și, în sfârșit, Inițialul este cel în comparație cu care ceilalți nu știu nimic despre arta de a împreuna, de a uni sau de a aduna; el este așadar copulatorul prin excelență (*Nyamurunga*).[20]

Aceste atribute primare ale Ființei Supreme s-ar putea regăsi, cu excepția câtorva detalii, în cvasitotalitatea limbilor africane. În raport cu ele, alte atribute ar putea fi calificate ca secundare, accesul la acestea implicând interpretarea adecvată a câteva adagii sau proverbe, uneori chiar a unor legende. Toate aceste atribute se întâlnesc din abundență în vorbirea africanilor. Le regăsim în numele date copiilor ca și în protestele spontane îndreptate împotriva sorții vitrege sau a nedreptății umane. Ființa Supremă e prezentă, de asemenea, în rugăciuni abia schițate, cum este acest cântec popular din Benin:

Dacă Dada-Sègbo nu face un lucru, acest lucru nu se face;
Dacă el nu face un lucru, acesta nu se face [*ter*]
Refren
Doar sănătatea o doresc,
Boala să fie ținută deoparte [*bis*]
Cuplet
Nici o culoare de veșmânt nu-i lipsește lui Dada-Sègbo
Veșmântul alb este în mâinile lui Sè
Dacă Sè ți-l dă, acoperă-te cu el
Veșmântul negru este în mâinile lui Sè

---

17. A. Kagame, art. cit., p. 215.
18. *Ibid.*
19. *Cf.* A. Kagame, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales, vol. XII, fasc. I, 1956, p. 332.
20. *Ibid.*, p. 338.

Dacă Sè ți-l dă, acoperă-te cu el
Acoperă-te cu el și mergi mai departe
Refren
Doar sănătatea o doresc,
Boala să fie ținută deoparte [*bis*].[21]

Dada-Sègbo este forma dezvoltată sau emfatică a numelui *Se*-Gbo, de care se folosesc populațiile Fon și Gun din Benin pentru a denumi Ființa Supremă. Deși numele oficial actual este aici mai degrabă *Mawu*, denumirea *Dada-Sègbo* este foarte des întâlnită în invocațiile spontane. Ea înseamnă, literal, „*Dada*-inimă mare". Or, *Dada* înseamnă „bunicul". Ființa Supremă este așadar privită ca Părintele tuturor făpturilor, acela din care vin toate: veșmântul alb, ca și veșmântul negru, adică zilele luminoase și vesele, ca și zilele întunecate și triste.

La populațiile Duala din Camerun, atunci când apare luna nouă, se poate deseori auzi, adresată direct lui Dumnezeu, o rugăciune simplă, dar frumoasă. Vedem, în câteva cuvinte, ampla semnificație a tot ceea ce o făptură încrezătoare așteaptă de la creatorul ei:

Doamne, fii bun cu mine!
E lună nouă: alungă din preajma mea boala fără leac.
Oprește-l pe omul rău cu gând să mă nefericească:
Urâtele lui intenții să se întoarcă asupră-i!
O, Doamne, fii bun cu mine!
Nu mă lăsa singur la nevoie:
Dă-mi femei, copii, sclavi și bogăție.
Călăuzește spre casa mea oaspeți cu noroc,
O, Doamne![22]

În această rugăciune, cuvinte ale unui bărbat adresate lui Dumnezeu, Ființa Supremă nu este concepută fără grai. Iar când cuvântul emană din ea, el este lege. În această perspectivă trebuie înțelese prescripțiile pe care populația Beti, din Camerun, le atribuie Ființei Supreme, Zamba. Ansamblul acestor precepte constituie o lege, iar încălcarea lor este un păcat:

– Primul cere să nu ucizi un membru dintre rudele proprii sau un coinițiat.
– Al doilea interzice să ucizi un om, chiar dacă ar fi străin.
– Al treilea interzice să furi bunurile vecinului (aproapelui).
– Al patrulea interzice să depui mărturie mincinoasă, să calomniezi sau să-ți vorbești de rău vecinul.

---

21. Diferite versiuni ale acestui cântec se întâlnesc în regiunile locuite de etniile Fon, Adja sau Gun; cea tradusă aici provine din împrejurimile orașului Porto-Novo, Republica Benin.

22. *Cf.* E. Mveng, *L'Art d'Afrique noire, liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Mame, 1964, pp. 140–141.

– Al cincilea interzice să minți.
– Al șaselea interzice să faci un „rău“ cu o femeie din descendența tatălui, a mamei proprii etc.
– Al șaptelea interzice să-ți însușești prin violență un bun care nu este al tău.
– Al optulea interzice să-ți însușești un obiect marcat cu semnul *dzamba*.
– Al nouălea interzice să dezvălui unui profan secretele ritului de inițiere.[23]

Cultul Ființei Supreme

În calitate de Ființă Supremă africană, să fie oare Dumnezeu, așa cum a putut afirma o anumită antropologie, un *Deus incertus* și un *Deus remotus*? Să nu fie într-adevăr decât Dumnezeul celor care gândesc și care, prin efortul gândirii, ajung să postuleze o Ființă absolută de care ar depinde toate cele? Oare este cunoscut, recunoscut și adorat de „mulțime“, sau mai curând e Dumnezeul câtorva rari inițiați?

Trebuie să recunoaștem și de data aceasta dinamismul religiozității, care, atât la nivelul individului, cât și al comunității, trebuie înțeleasă ca o realitate esențialmente în devenire. Căci, fie că e vorba de libații făcute în cinstea Ființei Supreme sau a altarelor care îi sunt închinate de către etnia Ashanti din Ghana, fie că e vorba, în regiunile Yoruba, de soațele lui Dumnezeu îmbrăcate cu totul în alb, închinate când lui Obatala, când lui Oduduva, fie, în sfârșit, de copii tineri – fete și băieți – închinați lui Mawu, la populația Fon din Benin, zeii, ca Ființă(e) Supremă(e), nu sunt considerați astfel decât în virtutea unei ambiguități. Aceasta își are rădăcinile în diferitele sensuri pe care le au denumirile lui Dumnezeu în limba fiecărei etnii (Nyame la Ashanti, Olorun la Yoruba și Mawu la Fon), dar și în semnificația actuală a expresiei „Ființă Supremă“ sau a echivalentului ei, „Dumnezeu“.

Multitudinea zeităților, formele adesea exuberante ale cultelor care le sunt închinate dau impresia că zeii sunt mai prezenți, mai adorați decât Dumnezeu ca Ființă Supremă. Însă atunci când participi la aceste religii din interior, capeți convingerea prezenței lui Dumnezeu ca Ființă Supremă; și înțelegi, de asemenea, că adorarea acestui Dumnezeu ca Ființă Supremă trece înaintea oricăror alte venerări ale zeilor, acestea din urmă nefiind socotite eficiente decât dacă cea dintâi este ea însăși eficientă.

Participarea la aceste religii rămâne parțială la majoritatea africanilor, în pofida convertirii lor la islam sau la creștinism. Aceasta fiindcă statornicia și supremația adorării Ființei Supreme față de cultele celorlalte divinități depășesc cadrul strict al comportamentului religios. Recunoașterea Ființei Supreme, moștenită de la religiile tradiționale, a putut astfel trece în religiile

23. E. Mveng, *op. cit.*, pp. 138–139.

monoteiste la care s-au convertit africanii. Această migrare a credinței s-a făcut într-un mod atât de subtil și de real, încât monoteismul dă astăzi impresia că a fost introdus din exterior, în timp ce el este probabil, în Africa, la fel de vechi ca și în altă parte.

Adoptarea unei religii noi de către un individ sau un grup este un fenomen deosebit de complex. Căci, dincolo de declarațiile verbale constitutive ale noii profesiuni de credință, dincolo de cultul public închinat noului Dumnezeu, există un cult particular inaccesibil observației directe și care nu este totuși consecința convertirii, ci mai degrabă cauza și sursa ei permanentă. Și aceasta deoarece, fie că e vorba de individ sau de grup, adoptarea unei credințe noi nu se poate face decât în favoarea unei aculturații complexe, în care credințele moștenite și cele proaspăt declarate ajung adesea repede să se încurce de-a binelea. Un ins își poate închipui, sincer fiind, că s-a descotorosit complet de anumite credințe ale religiei strămoșilor săi; însă un grup și cu atât mai mult o societate, în chip de colectivitate organizată și cu o existență mai lungă decât cea a unui simplu individ, își pot părăsi vechile credințe numai înlocuindu-le încetul cu încetul – deși în mod inconștient – cu credințe noi.

Afirmația conform căreia Ființa Supremă a africanilor ar fi un *Deus incertus* se sprijină pe constatarea aparent irefutabilă a absenței lui Dumnezeu în cultul închinat zeilor. E adevărat că în unele locuri el este sporadic. Însă această prezență sporadică sau această absență se sprijină cam peste tot pe greșeli în traducerea numelor lui Dumnezeu și în alegerea numelui care să pară cel mai potrivit pentru a desemna Ființa Supremă proclamată de noua religie.

Elementele referitoare la creație arată la ce mare înălțime e situat creatorul în gândirea negro-africană. Una dintre consecințele acestei situații e faptul că deseori Creatorul își delegă puterea unei divinități care este astfel intermediarul natural între Creator și toate făpturile sale, începând cu omul. Diversele nume ale lui Dumnezeu ilustrează și ele amploarea puterii care i se recunoaște, ca Ființă Supremă. În ceea ce privește rugăciunile, concepția despre Dumnezeu cuprinsă în ele poate fi înțeleasă numai dacă se iau în seamă angajamentele concrete ale indivizilor, ca și ale colectivităților.

Miturile referitoare la crearea lumii, a zeilor și a omului, ca și diversele nume ale lui Dumnezeu, expresii ale atributelor sale, și cele câteva rugăciuni menționate arată limpede rolul suprem, întrucât el este prim și universal, pe care religiile tradiționale negro-africane i-l recunosc lui Dumnezeu ca absolut.

STATUTUL FIINȚEI UMANE

Omul ca persoană

Aproape peste tot în Africa, omul este văzut în esență ca persoană, anume ca o sinteză dinamică a unui ansamblu de componente având origini și meniri diferite. Dintre aceste componente cea dintâi este suflul, recunoscut pretutindeni ca fiind numai opera Creatorului. Numit *emi* de către populațiile Yoruba, iar de cele Fon, *gbigbo*, suflul nu este apanajul exclusiv al ființei umane. El este semnul a tot ce e viu, unind într-o adevărată comunitate toate ființele vii, animalele ca și plantele.

Cu toate acestea, omul nu este o viețuitoare pe același plan cu oricare alta. Astfel, etnia Fon denumește ființa umană, indiferent de vârstă și de sex, *gbeto*. *Gbe* semnifică în același timp viața și moartea; *to* înseamnă totodată a aparține și a fi tatăl. Denumirea de „stăpân" sau de „prinț" al lumii i s-ar potrivi întocmai omului, așa cum îl concep atât triburile Yoruba, cât și Fon. Însă „prințul" acesta nu e un stăpân absolut al universului, deoarece nu puține sunt legăturile prin care ființa vie rămâne dependentă de mediu, într-adevăr, *gbeto* nu este *Gbedoto*, singurul deținător al oricărei vieți. Analogia dintre suveranitatea omului asupra vieții și a lumii și suveranitatea Ființei Supreme asupra întregii sale creații apare în mai multe paralelisme:

– *hueto* (*hue – to*),
– *gleto* (*gle – to*),
– *gbeto* (*gbe – to*),

care înseamnă „părintele casei sau al căminului", „proprietarul ogorului" și, respectiv, „părintele (mai-marele) vânătorii". Puterea care i se recunoaște omului asupra vieții și lumii este așadar pe cât de reală, pe atât de relativă.

Cea de-a doua componentă a persoanei este corpul. Prin materialitatea lui, corpul este elementul cel mai palpabil în relația cu ceilalți și îndeosebi cu părinții. Lăcaș al suflului, dar și receptacul al tuturor influențelor putând afecta omul, corpul este principala sursă a acțiunii umanului asupra lui însuși și asupra mediului. La populațiile Yoruba, trupul copilului începe să primească încă de la naștere nenumăratele semne care să-l integreze în grupul familial, de clan ori tribal. Pentru individ, cicatricele rasei sau etniei sale, ca și diversele mutilări mai mult sau mai puțin ritualizate, vor fi tot atâtea prilejuri de a-și întări conștiința apartenenței la un grup, rămânând totodată el însuși prin corpul său, adică un ins cu adevărat unic. Acesta e un adevăr adesea greu de înțeles din exterior. De fapt, lucrul care iese peste tot în evidență este omogenitatea aproape desăvârșită a grupului. Se vede mai puțin însă caracterul de unicitate conferit de fiecare individualitate egoului său printr-o serie de operații, fie ele inițiatice

sau magico-religioase. Corpul este întotdeauna punctul de plecare pentru aceste modalități de individualizare prin care o ființă se distinge de semenii ei.

Cele două componente materiale ale omului, suflul și corpul, se întâlnesc aproape peste tot în Africa. Nu același lucru se întâmplă însă în ceea ce privește componentele imateriale care se schimbă de la o etnie la alta, deseori chiar în cadrul unei etnii și câteodată în interiorul unei familii. Vom reveni asupra acestui aspect atunci când vom aborda problema cultului.

În fruntea acestor componente imateriale se află ceea ce vom numi, în absența cuvântului potrivit, „omul-însuși". Nu se pot traduce acele cuvinte care, în limbile africane, denumesc „sufletul", fără a deforma gândirea metafizică negro-africană, insuflându-i astfel preocupări teologice care îi sunt străine. Fie că se numește *eda*, ca la triburile Yoruba, ori *se*, cum e cazul etniilor Fon, Gun, Torri, la Adja, la Mina etc., ceea ce îl definește pe acest om-însuși este legătura lui directă cu Ființa Supremă. Am fi ispitiți să vorbim despre o anumită consubstanțialitate a lor, de vreme ce, și la tribul Fon, Ființa Supremă creatoare este numită Se-gbo, adică Marele Se, omul-însuși fiind desemnat prin cuvântul *se*. De asemenea, dacă etnia Yoruba îl numește pe omul-însuși *eda*, de cele mai multe ori doar Ființei Supreme îi recunoaște calitatea și numele de Eleda (înzestrat cu *eda*).

Două exemple arată dificultatea de a traduce aceste noțiuni. Dacă, la populația Fon, de pildă, cineva spune despre un ins că „el este *se*", aceasta înseamnă că insul este inteligent, dar de o inteligență care ar înclina mai degrabă spre maliție, spre o anumită formă de abilitate nu întotdeauna acceptabilă din punct de vedere moral. Când se spune despre un obiect că face acțiunea *se*, asta înseamnă pur și simplu că acest obiect strălucește. Aceste noțiuni de inteligență și strălucire sunt doar câteva accepții complementare celor referitoare la Ființa Supremă.

În ceea ce privește cuvântul Yoruba *eda*, radicalul lui este *da*. Iar *da* înseamnă „a scinda", în sensul de a tăia, a separa dintr-un întreg inițial (sens care se regăsește în cuvântul *ada*, „macetă"). *Eda* trimite la ideea de ceea ce a fost separat; iar *Eleda* este cel care deține totodată actul și faptul de a separa. Dacă prin actul separării ființa a devenit posibilă, *eda*, tradus prin „ceea-ce-este", ar permite traducerea lui *eleda* prin „deținător-al-ființei".

O altă componentă imaterială a omului, la Yoruba, este *okan*, adică inima ca entitate personală. Acest cuvânt desemnează organul ca atare, cu funcțiile lui fiziologice, dar mai ales ceea ce s-ar putea numi forul interior al ființei umane, care rămâne inaccesibil pentru orice persoană străină, cu excepția Creatorului. *Okan* se află într-o legătură atât de apropiată cu Dumnezeu, că nu rareori auzi spunându-se că părinții aduc pe lume doar copilul, nu și „inima" lui. Inima e socotită a purcede de la Dumnezeu și numai de la el. Și tot la Dumnezeu este

chemată să se întoarcă după moarte. Când se spune despre cineva că are o „inimă neagră" (*okan-dudu*) sau o „inimă curată" (*okan-mimon*), înseamnă că intenția este nu de a arăta că purtarea sa este sau nu ireproșabilă din punct de vedere moral, ci, mai degrabă, că intenția sa cea mai intimă este ori obscură și malefică, ori curată și deci binevoitoare.

În sfârșit, o altă componentă a omului-persoană, la Yoruba, este entitatea *iku*. Într-o traducere spontană *iku* ar însemna „moarte". Dar *iku* este de fapt sinonim cu *eda*, numai că, în timp ce *eda* pare să denumească ființa așa cum a fost ea făcută de Creator, *iku* reprezintă ceea ce, după ce ființa umană își va fi trăit traiul, va merge să dea seamă în fața Creatorului și va primi în consecință mustrarea sau recompensa meritată. Tot ceea ce o ființă umană poate face de-a lungul existenței sale are o influență directă asupra propriului ei *iku*. Pe de altă parte, nu rareori se întâmplă ca persoane în viață să facă din *iku* un martor, o garanție a sincerității sau a nevinovăției lor, fără a vrea astfel să facă o aluzie la moartea proprie, așa cum ar lăsa să se creadă traducerea termenului *iku* prin „moarte".

La aceste cinci componente ale omului-persoană (*emi*, *ara*, *eda*, *okan* și *iku*), care apar la orice individ, trebuie să mai adăugăm o a șasea: *kpori*. *Kpori* reprezintă contragerea elementelor *ikpo-ori*, însemnând „locul capului". Componenta este de fapt *ori*, capul. Dar nu este vorba de cel în „carne și oase", ci despre un cap interior, invizibil și totuși esențial. Unui ins care nu izbutește să ducă la bun sfârșit nici un proiect și nici o acțiune, i se va recomanda să aducă jertfă *ori*-ului său. Iar când se spune că *ori*-ul cuiva s-a sfărâmat (*olori-kannun*), aceasta înseamnă că individualitatea lui a pierdut suflul necesar pentru a reuși în viață. În chip de componentă personală, *ori* este dublu: mascul și femelă. Entitatea masculină se află în degetul mare de la piciorul drept, iar entitatea feminină în degetul mare de la piciorul stâng. *Ori*-ul piciorului drept este socotit a veni de la tată, iar *ori*-ul piciorului stâng, de la mamă. Una sau alta dintre cele două polarități ale *ori*-ului poate deveni obiectul unei venerații deosebite.

Textul de mai jos va ajuta la o mai bună înțelegere a ceea ce reprezintă *ori*. Dat fiind caracterul său poetic și ezoteric, propunem două traduceri ale acestuia, pentru a lăsa să se vadă că el poate constitui materia a numeroase interpretări. Textul are, de altfel, mai multe variante, a căror diversitate și bogăție se datorește faptului că, *ori* fiind o entitate absolut personală, fiecare ins se simte liber să multiplice conotațiile singulare care sporesc originalitatea omului-persoană, așa cum se simte, se vede și se știe pe sine sau așa cum se crede văzut și perceput de ceilalți:

Ori al meu, iată-te așadar
Iată așadar ori al meu
Ori care mănâncă *o(ro)gbo*

Ori al [meu] ce se hrănește cu vegetale
Ori care se hrănește cu *ata*
Ori al [meu] care mănâncă [mâncăruri] gătite
Ori care se hrănește cu *ododo*
Ori al [meu] care mănâncă ododo [poreclă a cocoșului]
– prințul penelor
prințul găinilor
– capra casei
capra săracului
– cu coapsele *yeke-yeke*
cu labele ca de oțel
– cu degetele de la picioare despărțite
cu degetele mari de la picioare [situate] de o parte și de alta
Nu atingi cu *ori* pământul ca să mori pentru asta
Nu mori că te-ai închinat până la pământ
Nu atingi cu *ori* pământul ca să te îmbolnăvești din asta
Nu te îmbolnăvești că te-ai închinat până la pământ
Când atingi cu *ori* pământul,
E semn că trupul tău se întărește *kokoko*!
Când te-nchini până la pământ, ți-e trupul tare sănătos!

Pe lângă aceste componente comune, omul mai poate avea și componente particulare, a căror dobândire rămâne opera unui individ sau a unui grup. Uneori se întâmplă ca, înainte de naștere, sau chiar înainte de concepere, părinții să fi solicitat din partea divinității nu să le facă un copil – ceea ce nu ar avea nici un sens –, ci să li-l aducă pe lume, ceea ce ne trimite și mai mult cu gândul la această divinitate ca având menirea de a intercede pe lângă Dumnezeu creatorul. Indivizi „chemați-la-viață“ de o divinitate îi pot fi astfel închinați și figurează printre adoratorii ei. Trebuie subliniată, de asemenea, acea consubstanțialitate între anumite persoane și divinitatea care le-a chemat la viață, căci această divinitate este o parte integrantă din ființa lor.

Se recurge, mai frecvent, la sistemul divinatoriu *ifa* pentru a cunoaște „semnul“ primordial care guvernează totalitatea omului-persoană în cazul unui individ abia născut. Descoperirea acestui semn primordial se numără uneori printre riturile care marchează primirea nou-născutului în grupul familial, precum cel de atribuire a numelui, de pildă. Deseori însă, doar în perioada trecerii de la adolescență la vârsta adultă individul se îngrijește de tot ce e nevoie a obține de la prezicător dezvăluirea semnului primordial care îi guvernează ființa. Obținerea acestei revelații antrenează, pentru fiecare individ, respectarea unor reguli de comportare, a unor interdicții și a practicării diverselor ofrande.

La populațiile Yoruba, precum și la cele Fon din Benin și din Togo, nu numai ființele umane nou-născute se află sub înrâurirea exclusivă a unuia din

semnele primordiale sau din cei două sute cincizeci și șase de derivați din care se compune sistemul divinatoriu *ifa*. Orice activitate umană nouă se află și ea supusă înrâuririi unui semn primordial, pe care individul este cât se poate de interesat să și-l „reveleze“ dacă dorește să-și ducă activitatea la un deznodământ fericit. Astfel, întemeierea unui oraș sau a unui sat este pusă sub oblăduirea unui semn primordial. Dar și o călătorie pe care te pregătești să o faci, o căsătorie pe care ești gata să o închei sau o casă pe care ai de gând să o construiești sunt tot atâtea evenimente al căror semn primordial se cuvine să-ți fie cunoscut.

Odu-ifa, această dimensiune a omului-persoană a cărei revelație are interes să o obțină orice individ, poate fi considerată facultativă, de vreme ce revelarea ei nu e obligatorie. Cu toate acestea, ea nu e evocată, celebrată și, la nevoie, adorată decât dacă proprietarul ei s-a îngrijit să-i fie revelată. *Odu-ifa* apare astfel ca unul din materialele de autoconstrucție ale omului-persoană.

Atunci când o ființă umană dorește să-și asume pe deplin personalitatea și când, sub imperiul unei legitime dorințe de a se cunoaște, obține revelarea semnului său primordial, a semnului său tutelar, ea poate confecționa ceea ce, în lipsa unui cuvânt mai potrivit, am putea numi „fetiș“, dar pe care l-am putea considera mai exact o entitate creată dintr-o bucată și înzestrată cu puteri corespunzătoare dorințelor creatorului-constructor, ca și virtuților proprii ingredientelor care intră în compoziția lui. Această entitate – *oogun* în limba Yoruba sau *bo* în limba Fon – are un caracter riguros personal, de vreme ce proprietarul ei nu reușește să o facă eficientă decât recitind o incantație pe care numai el o cunoaște. Deși se pare că, de îndată ce componentele sunt întrunite, *oogun* este înzestrat și într-un fel dublat de o entitate suficient de autonomă pentru a putea fi considerată un geniu, acesta pare întru totul supus autorității celui care posedă *oogun*-ul său. Există, cel mult, un fel de pact între orice deținător de *oogun* și entitatea-fetiș a acestuia. Cu cât un individ dobândește mai mult *oogun*, cu atât își îmbogățește mai mult omul-persoană, înzestrându-se cu puteri suplimentare mai mult sau mai puțin întinse. Maeștrii în arta confecționării *oogun*-ilor (*olo-oogun*) apar ca niște depozitari ai unui anumit număr de entități imateriale, renumite pentru puterea lor, ale căror servicii le închiriază cui le cere, în schimbul unei sume de bani.

O altă formă de entitate imaterială, dobândită uneori liber, alteori prin moștenire și susceptibilă de a completa, modificând-o, structura persoanei umane, e ceea ce se numește vrăjitoria. Fenomenul denumit astfel – cu siguranță unul dintre cele mai complexe printre realitățile negro-africane – este și el pe cale de a suferi transformări rapide. Cei care moștenesc această putere prin naștere (putere numită *adje* în limba Yoruba sau *aze* ori *kinninssi* în limba Adja-Fon) posedă acest element în structura omului-persoană din ei. Față de această putere ei nu sunt liberi. Totuși, dacă atunci când le revine această

moștenire ei nu au încă aptitudinile necesare pentru a o deține și a o folosi cu bună știință, li se îngăduie să ceară a fi eliberați de ea temporar. Mai târziu, când vor fi „pregătiți", își vor lua înapoi ceea ce, atât la propriu, cât și la figurat, este proprietatea lor. Cât despre cei care iau cu bună știință hotărârea de a se dota cu un *adje* sau cu un *kininssi*, de îndată ce reușesc să procure ce e necesar, să învețe, apoi să se inițieze cum se cuvine, noua putere devine atât de consubstanțială omului-persoană din ei ca și cum ar fi făcut parte din moștenirea lor naturală.

Ultima componentă particulară a omului-persoană este o entitate imaterială pe care cineva o capătă fie prin starea sa, fie prin profesia sa, fie, în sfârșit, prin faptul de a fi venit pe lume sau de a-și fi găsit moartea în împrejurări deosebite. Astfel, a te naște geamăn, a te naște cu cordonul ombilical în jurul gâtului sau a ieși din sânul mamei cu fundul înainte, a te naște albinos sau a te naște *tohossu*[24], adică a fi atins totodată de mongolism și de malformații corporale, sau a te naște *abiku*[25], adică a fi unul dintre cei despre care se crede că se nasc ca să moară și, prin aceasta, vin de mai multe ori pe lume și se întorc apoi pe lumea cealaltă, a fi fierar, vânător, prezicător, sclav, șef, preot, cocoșat, stângaci etc., a muri spânzurat, trăsnit, înecat sau la naștere: toate aceste evenimente îi afectează pe cei care le cad victime într-un fel care ne îndeamnă să credem că omul-persoană din ei este determinat ontologic.

Diversitatea acestor circumstanțe o atestă cu prisosință pe cea a stărilor de conștiință susceptibile de a însoți ființele umane care au fost nevoite să le trăiască. Ea dovedește, de asemenea, cum o persoană, fără voia ei sau chiar cu toată împotrivirea ei, poate deveni o unealtă în mâna unor indivizi mai mult sau mai puțin bine intenționați, însă cunoscând principiile și legile care guvernează funcționarea omului-persoană. Această entitate poate fi temporară și, prin urmare, mai mult sau mai puțin mobilă și mai mult sau mai puțin trecătoare. Ea poate fi conferită prin ofranda adusă unei divinități, prin inițierea în misterele ei și prin cultul de care se bucură. Cultul, îndeosebi, are drept consecință și ca semn distinctiv o pogorâre a zeului adorat asupra adoratorului său, care transformă omul-persoană din acesta într-un simplu receptacul sau, mai bine zis, într-un animal de călărit. Acest fenomen al posedării se regăsește, de altminteri, în numeroase practici care ies din cadrul religiei în sens strict.

---

24. Copiii-monștri sunt atribuiți unei divinități care, se crede, sălășluiește în apă; în limba Fon, *tohossu* vrea să însemne „regele apelor".

25. Cuvânt Yoruba păstrat ca atare în limba Fon și care servește la desemnarea copiilor „născuți ca să moară" (*abi-ku*). Se crede, de altfel, că la o femeie în această situație e vorba de același copil care vine pe lume pentru a pleca din nou (a muri), fără a apuca să trăiască. De aceea i se dau nume despre care se crede că simpla lor pronunțare va îndupleca destinul acesta vitreg.

Nenumăratele entități divine susceptibile de a se integra, pentru mai mult sau mai puțin timp, în structura omului-persoană arată așadar extrema diversitate a componentelor acestuia, subtilitatea principiilor ce guvernează funcționarea și devenirea lui, care trebuie văzută dintr-o perspectivă dincoace de naștere și dincolo de moarte.

Omul ca ființă vie

Din aceste componente diferite ale omului-persoană nu trebuie să deducem că omul ar fi un tot heteroclit sau un morman făcut alandala. De fapt, se cuvine să distingem ideea de om de ideea de persoană: omul – distinct de animal, de vegetal, de mineral, ca și de spirite, de duhuri, de strămoși, de zei și de Dumnezeu – apare ca format din indivizi dacă nu identici, cel puțin similari și anonimi; persoana, în schimb, apare ca opera unică realizată de un individ conștient de originalitatea sa. Putem constata această distincție și în culturile africane, unde nu există cuvinte diferite pentru a defini omul și persoana.

Firește, unele dintre componentele omului-persoană sunt o moștenire, altele sunt un dar, iar altele nu există decât fiindcă un individ a hotărât să le integreze și a acceptat toate diversele sacrificii pe care le cere această integrare. Toate aceste componente sunt vii, mobile, se transformă. Omul-persoană trebuie așadar să-și exercite permanent vigilența pentru a întreține și a asigura convergența tuturor energiilor a căror rezultantă se simte, se știe și se vrea. În acest sens, pentru negro-african omul-persoană e o ființă vie.

Ființa omului-persoană și conștiința pe care un individ dat o poate avea despre el însuși – conștiința ego-ului său – sunt suficient de distincte pentru a exista una fără cealaltă. Unitatea personală a unui individ precedă, de altminteri, emergența egoului său și ea va supraviețui dizolvării sau dispariției conștiinței. Astfel, înainte de asumarea persoanei de către ego, alții au putut lucra deja la edificarea ei și, după dispariția ego-ului, când moartea antrenează stingerea lui fizică, trebuie ca alții să continue să lucreze la integritatea ei personală. Ieșind din cadrul conștiinței individuale, persoana se arată a fi un spațiu unde grupul poate interveni în aceeași măsură ca și egoul însuși. Aflăm aici un dat esențial al statutului ființei umane în gândirea africană. În momentul în care se trezește conștiința egoului, individul nu se poate simți decât dependent în calitate de primitor. Treptat, de-a lungul existenței sale, el va da, la rândul lui, și astfel va orienta către el însuși alți vectori de dependență. În sfârșit, printre convingerile lui lăuntrice se află și credința în relația care îl unește cu strămoșii săi, cu ascendenții săi deja morți, precum și în legătura, în aceeași măsură esențială, care îl va uni, prin mijlocirea cultului, cu descendenții săi supraviețuitori. Statutul omului-persoană este așadar în mod fundamental acela de „a fi în relație“.

A trăi înseamnă a gospodări pluralitatea componentelor sale personale exploatând toate resursele mediului înconjurător. Acest mediu este făcut din viață, din forță sau energie și, în sfârșit, din virtute. Această viață este bineînțeles viața tuturor ființelor vii, oameni, animale și vegetale. Dar este totodată și viața strămoșilor, a diverselor divinități și poate, de asemenea, a Ființei Supreme; deși, în limba franceză cel puțin, ezităm să numim această viață „viață". Pentru a desemna faptul că o ființă este înzestrată cu viață, în limbile africane este adesea suficient să se spună că ea este în viață sau pe lume. Din acest punct de vedere, strămoșii morți sunt înzestrați cu viață fără să fie vii. Luându-și precauția de a face din Ființa Supremă stăpânul și domnul cerului, recunoscându-i totodată statutul de suveran al Universului și al întregii creații, culturile africane trădează ambiguitatea legată de viață văzută ca atribut. Statutul strămoșilor în raport cu viața suferă de aceeași ambiguitate: și ei sunt totodată în lume, așadar vii, și în afara lumii, în lumea de dincolo, dacă nu în cer.

Iar forțele și energiile din care e constituit acest mediu al omului-persoană sunt forțele și energiile naturii sub toate formele ei. Fie că sunt blânde sau violente, constante sau episodice, palpabile sau subtile, mai multe dintre ele sunt asociate cu entități divine cu care sunt adesea confundate, însă ele apar ca sediul, receptaculul sau, mai simplu, ca simbolul sau emblema lor. Este cazul apei, pământului, fierului, focului, aerului, dar sub formă de vânt, de briză sau de furtună. E, de asemenea, cazul munților mari, al fluviilor și râurilor mari, al arborilor mari și, uneori, al pădurilor mari, totul sacralizat și ferit de elementul profan grație cultelor uneori locale, alteori extinse la scara unei întregi regiuni sau a întregii țări.

Care sunt așadar virtuțile prezente în mediul acestui om-persoană? Ele merg de la cele care le sunt recunoscute plantelor, în frunzele, florile, fructele, scoarțele, rădăcinile lor, la animale, în sângele, părul, pielea, ghearele, oasele, diversele lor organe, la Pământ, dar în cutare sau cutare din părțile lui considerate sacre sau sacralizante, până la cele care sunt atribuite anumitor comportări, precum obișnuința de a lua sau a pune la loc un lucru cu mâna stângă, a face un anumit lucru, de pildă alergând de trei, de șapte sau de nouă ori la rând, a purta pe cap un obiect specific pentru a acționa asupra unui eveniment dat, a încrucișa degetele, brațele sau picioarele, sau a se dezbrăca parțial sau total pentru săvârșirea unei acțiuni mai mult sau mai puțin minuțios ritualizate. Pentru african, știința constă în a cunoaște cel mai bine cu putință ansamblul complex al acestor energii, forțe și virtuți. Iar înțelepciunea constă în a ști să le folosești conform marilor principii care le guvernează funcționarea.

Așa cum am văzut, omul-persoană african nu este nici un tot heteroclit, nici un morman constituit alandala. Stăpânit de forțe dinamice pe care trebuie să le zăgăzuiască, să le întrețină și să le armonizeze unele cu celelalte, el nu este

propriu-zis un arbitru, ci mai curând un navigator care trebuie să ajungă cu corabia la mal, știind totodată să ocolească perturbările interne și obstacolele externe aflate pe un drum plin de capcane. Amadou Hampaté Ba a vorbit de o „multiplicitate în permanentă agitație“ și de un „tot în veșnică mișcare“[26], în timp ce Louis-Vincent Thomas vorbește de „pluralismul coerent“ al noțiunii de persoană în Africa Neagră.

Omul-persoană african și liberul-arbitru

În acest context, problema liberului-arbitru al omului capătă o coloratură cu totul particulară. Dominanta ei este relația dintre om și Creatorul său, Ființa Supremă, Dumnezeu. Ca și relația dintre el și una sau două divinități particulare instalate în acest tot personal, fie la inițiativa părinților, fie ca urmare a unui demers al individului însuși. Ca și relația dintre ego și strămoșii săi, dintre ego și părinții săi, frații săi mai mari, frații săi în sensul restrâns și larg al cuvântului, cuprinzându-i mai ales pe cei din aceeași clasă de vârstă, dar și verii și verișoarele. Ca și relația omului-persoană cu acest mediu amintit mai sus, populat cu vieți, cu forțe și cu virtuți. Dar e vorba mai ales de relația dintre ego și propriile lui componente, susținute fiecare de principii și reguli mai mult sau mai puțin stricte, a căror respectare constituie cultul, care este astfel atât cult de la sine la sine, cât și cult de la sine la lume, de la sine la strămoși, la zei și la Dumnezeu.

Însă această libertate a omului-persoană pe fond de relații nu trebuie să ne conducă la ignorarea ei. Relația este țesutul sau compostul libertății, așa cum o simte și și-o asumă omul-persoană african. Puterea omului-persoană asupra creatorului său, asupra zeilor săi, asupra semenilor săi vii și morți, ca și asupra naturii din el și din afara lui este pe măsura a ceea ce el știe sau crede că știe, dar mai ales a ceea ce face din știința și din credințele lui. De aceea liberul-arbitru este intim asociat cu arta divinatorie. Libertatea nu este niciodată un salt în necunoscut. Dimpotrivă, cu cât se are mai mult în vedere cunoașterea dispozițiilor naturale ale lucrurilor și ființelor, ca și ale principiilor, legilor și regulilor acțiunilor posibile, cu atât libertatea se va putea realiza pe deplin și va fi sigură de roadele ei.

Omul-persoană negro-african nu este așadar numai o „multiplicitate în permanentă agitație“, un „tot în veșnică mișcare“ sau un „pluralism coerent“; el este conștiința deseori acută a unei autocreații constante, fiindcă ea este căutarea la fel de constantă a unui echilibru și a unui acord între componente bogate și mobile.

---

26. *Cf.* A. Hampaté Ba, „La notion de personne en Afrique noire“, în *La Notion de personne en Afrique noire*, Paris, Éditions du CNRS, 1973, p. 181.

BINELE ȘI RĂUL, GREȘEALA, PĂCATUL, ISPĂȘIREA SAU RĂSCUMPĂRAREA

Considerațiile privitoare la bine și la rău nu capătă întotdeauna aceleași forme în toate culturile. Însă răul și binele au pretutindeni rădăcinile adânc înnodate în religie, care constituie acel soclu constant de unde morala și dreptul își extrag continuu resursele, adaptate și readaptate la viața individuală și colectivă.

Răul la începuturile creației

Nu mi se pare că s-a ajuns, printr-o cercetare scrupuloasă a culturilor africane, să se localizeze exact răul în cadrul acestora. Unul dintre motivele acestei lacune va fi fost, și de data aceasta, desigur, consecința contactului dintre culturile negro-africane și culturile europene. Misionarii, îndeosebi, au întreprins decupaje și reamenajări pripite care, atât la nivelul divinităților pe care le adorau indigenii, cât și la nivelul faptelor considerate bune sau rele, au iscat tulburări ale căror efecte sunt resimțite și astăzi de societățile africane. Ei s-au străduit astfel să fixeze în mentalitatea indigenilor ideea de diavol, atribuindu-i Satanei locul și rolul divinităților locale care li se păreau a fi cele mai apropiate de ea.

Or, numărul spiritelor răufăcătoare este atât de mare în cvasitotalitatea culturilor din Africa, încât este foarte greu, dacă nu imposibil, să concentrezi întregul rău imaginabil numai în unul dintre ele. Acesta e cazul, de pildă, al zeului Fon, Gun, Yoruba etc., Legba sau Elegba, din care misionarii și convertiții l-au făcut și-l fac pe Satana. Și totuși, singura trăsătură a lui Legba care poate trezi o dezaprobare spontană este rapiditatea și violența intervențiilor sale în actele zeilor. Lăsând la o parte acest fapt, Legba joacă în viața individuală, ca și în viața grupurilor, și chiar a națiunilor care îi închină un cult, un rol de intermediar indispensabil între ceilalți zei și Ființa Supremă. Legătura dintre Legba și rău nu este aceea a unei cauzalități unidimensionale în virtutea căreia oriunde s-ar afla această divinitate s-ar afla și răul; dimpotrivă, e suficient să i se dea acestui zeu ceea ce i se cuvine pentru a evita răul. Unul din lucrurile care atrag mai întâi atenția în religiile africane este precocitatea răului în crearea lumii. Această precocitate ar putea fi înțeleasă, de asemenea, ca o vecinătate a răului în raport cu Dumnezeul creator, ceea ce invită deja la o nuanțare a ideii de rău.

Mitul Dogon al creației lumii, de pildă, afirmă despre Amma că prima sa creație s-a soldat cu un eșec. Iar cauzele acestui eșec nu duc la nici o învinovățire a autorului. În acea dintâi lume, Amma suprapusese elementele; atunci când lumea a fost pusă în mișcare, apa, care era elementul ei esențial, s-a scurs, și

totul s-a năruit. Mitul nu consideră ca pe un „rău" această neizbândă a începuturilor. În acele momente primordiale, categorizarea în bine și rău, care poate fi logic gândită, nu era încă pertinentă. Dar nereușita lui Amma, examinată în afara timpului mitic, adică pornind de la o conștiință a binelui și răului actuală, nu apare mai puțin ca un rău, ca o imperfecțiune: între intuiția lui Amma și rezultatul la care a ajuns, s-a strecurat o diferență; pe de altă parte, a existat o necunoaștere, adică o cunoaștere imperfectă, lucruri care par prea puțin compatibile cu ideea unei ființe atotputernice, atotcunoscătoare, omniprezente și veșnice.

Această prezență a răului apare mai limpede în peripețiile lui Ogo, ultimul din cei patru Nommo anagonno. Într-adevăr, cu Ogo, mitul descrie principalele forme pe care le va îmbrăca răul mai târziu, în lumea oamenilor. Prima formă pe care o întruchipează Ogo este nerăbdarea. În vreme ce mitul nu contenește să spună că în sânul lui Amma totul se petrece încet, foarte încet, Ogo, în ceea ce îl privește, vrea să o primească mai repede pe sora lui geamănă. Atunci timpul nu există încă. Nerăbdarea lui Ogo va contribui tocmai la grăbirea venirii timpului. A doua formă a răului întruchipată de Ogo este reaua-credință. Căci, pe de o parte, Ogo îl bănuiește pe Amma că nu vrea să-i facă o soră; și, pe de altă parte, el nu crede în cuvintele lui Amma atunci când acesta făgăduiește să-i dea o soră geamănă, ca fraților lui mai mari. La această rea-credință se adaugă o curiozitate de-a dreptul nesănătoasă, de vreme ce Ogo vrea să surprindă tainele lui Amma în cursul creației în gestație.

Aceste trei forme dintâi ale răului sunt interne individualității lui Ogo, ele sunt răul dinăuntru. Răul ia mai apoi forma unei serii de acte: Ogo iese din placentă înainte de termen, fură o bucată din aceasta crezând că în ea se află sora lui, străbate Pământul în lung și-n lat și se strecoară în el, comițând astfel incestul primordial etc. Faptele acestea nu se înscriu în vederile inițiale ale lui Amma. Ele sunt o perturbare ale cărei urmări nefaste Creatorul însuși nu le va înlătura decât înduplecându-se să-l sacrifice pe al treilea Nommo, care, din fericire, va învia.

Fie că se află la originile înseși ale creației, fie la începuturile ei, răul la care se referă mitul Dogon pare să fie răul ca dezordine. Dezordine și împrăștiere a elementelor suprapuse în loc să fie plămădite cum se cuvine, așa cum Amma va avea grijă să procedeze cu prilejul celei de-a doua creații; dezordine în lucrarea lui Amma deranjat de nerăbdarea lui Ogo și de incursiunile sale nesăbuite în planul divin; dezordine, în sfârșit, în făptura însăși care va necesita un sacrificiu de răscumpărare și de ispășire care va fi găsit în sângele celui de-al treilea Nommo.

Mitul Yoruba ilustrează un alt aspect al răului. Primind misiunea de a „făuri" omul, Obatala a băut vin de palmier, s-a îmbătat și a meșterit niște ființe schiloade, cocoșate și alte făpturi handicapate. Răul ca dezordine este de

asemenea prezent, dar el este și uitare de sine, neglijare a propriei identități și a originalității întemeiate de ea. Băutura amețitoare este aici instrumentul răului, însă cauza acestuia este bunăoară uitarea de sine a demiurgului care a pierdut o clipă din vedere importanța misiunii ce-i fusese încredințată.

Moartea ca rău la originile vieții

Moartea e percepută în mod spontan ca un fel de rău absolut. Străduindu-se să explice cum a fost introdusă moartea în creație, miturile exprimă una dintre dimensiunile esențiale ale ideii de rău.

În ținuturile Mossi, din Burkina Faso, se povestește că Ființa Supremă a luat într-o bună zi hotărârea să stea de vorbă cu omul ca să știe dacă acesta vrea să moară și apoi să se întoarcă la viață sau dacă, dimpotrivă, dorește să moară o dată pentru totdeauna. Or, atunci omul era deja pe pământ. Din cer, unde se afla, Dumnezeu a hotărât să trimită mesageri. Sorții au căzut pe pisică, pe câine și pe țap. El le-a încredințat celor trei soli importanta misiune de a merge să le pună oamenilor întrebarea următoare: „Oamenii mor și se întorc la viață, sau mor și rămân?“ Oamenii au răspuns fără ocol: „Oamenii mor și se întorc la viață, însă luna, în ce o privește, moare și rămâne.“

Cei trei mesageri au luat din nou drumul cerului pentru a duce vestea Ființei Supreme. Abia plecaseră însă, când, mergând așa pe drum, câinele a dat cu ochii de o oală de pământ pusă pe foc, în care fierbeau niște păstăi de nere, culoarea lor amintind de cea a cărnii; crezând că e vorba de carne, câinele s-a tolănit alături, în nădejdea că va primi oasele. Câțiva pași mai încolo, pisica a zărit niște șoareci. S-a ascuns îndată, așezându-se la pândă ca să pună laba pe ei, și așa a uitat de prețiosul mesaj pe care-l purta cu ea. Numai țapul și-a continuat drumul până la locuința Creatorului. Or, cum țapul avea memoria scurtă, iată ce i-a spus lui Dumnezeu: „Oamenii au răspuns la întrebare astfel: «Oamenii mor și rămân, însă luna moare și se întoarce.»“ Mult mai târziu, dându-și seama de greșeală, câinele s-a pus pe fugă și a ajuns la Dumnezeu. Având o memorie mai bună, el a repetat în fața lui Dumnezeu răspunsul exact al oamenilor. Dar, vai!, Dumnezeu i-a răspuns: „Am auzit primul lucru spus, dar nu l-am auzit pe-al doilea.“ De aceea oamenii mor definitiv, în timp ce luna moare și renaște după paisprezece zile. Și tot din același motiv obiceiul cere ca mortului să i se dea de pomană un țap.

Poveștile și legendele care explică originea morții sunt nenumărate în Africa. Dar, fie că protagoniștii acestora sunt pisica, câinele sau țapul, ca la etnia Mossi, sau broasca și cameleonul, ca la populația Bamoun, din Camerun, sau broasca țestoasă, păianjenul, capra etc., solii din vina cărora mesajul cel bun nu ajunge la Dumnezeu, sau ajunge prea târziu, au purtat întotdeauna această grea vinovăție din pricina firii lor. Astfel, la Mossi, e în firea câinelui

să-i placă să ronțăie oase, e în firea pisicii să prindă șoareci și e în firea țapului să nu aibă o memorie cuprinzătoare și fidelă. Nu trebuie să deducem, din această legendă, că tocmai din cauza mesajului greșit transmis de țap omul a devenit muritor, ci faptul că moartea este un fenomen tot atât de natural ca și atracția câinelui pentru oase sau interesul pisicii pentru șoareci.

Realismul gândirii negro-africane, atunci când face loc, în concepția ei despre ordinea lumii, unei dezordini inerente acesteia și când așază imperfecțiunea, durerea și răul în străfundurile ființei, nu e nicidecum un fatalism. Lumea și ființa în general nu sunt create în vederea răului sau a durerii. Legea ființei este binele și acesta din urmă e conceput în mod fundamental ca un curs al lucrurilor în acord cu hotărârile luate de Ființa Supremă, la începuturile creației. Cum cea dintâi lume a dat greș, Amma a purces la crearea celei de-a doua, iar tulburările introduse în această a doua lume de către Ogo nu l-au descurajat defel pe divinul făuritor. Răul este așadar în lume, însă el nu poate împiedica mersul acesteia către ultima ei destinație.

În cadrul unei astfel de viziuni despre lume, a opune răul binelui sau binele răului nu ar avea nici un sens. Aceasta ne invită mai curând să vedem ceea ce primează în unul sau în celălalt și ce anume poate favoriza transformarea fiecăruia în contrarul său. Or, mobilul ființei grație căruia binele este susceptibil de a ceda locul răului nu este altul decât acțiunea. Acțiunea creatorului, desigur, care a purces la crearea tuturor lucrurilor, dar mai ales acțiunea omului, care, aidoma divinităților, dar de pe propria lui poziție, posedă această capacitate extraordinară de a lega energii apropiind ființele unele de altele pentru a face să crească sau să descrească intensitatea vieții ce sălășluiește în ele. Așa stând lucrurile, omul se înfățișează ca înzestrat cu puterea de a face bine și rău.

Răul ca greșeală și păcat în dinamica persoanei

A afirma că negro-africanul concepe ordinea lumii integrând în ea dezordinea, adăpostind astfel răul în chiar sânul ființei, înseamnă a afirma prezența dezordinii, și deci a răului, în această ordine din afara noastră – pe care miturile se străduiesc să o pună în lumină –, ca și în ordinea dinlăuntrul nostru și spre care trebuie să ne deschidă calea experiența vieții. De unde rezultă că răul poate fi intrapersonal, interpersonal sau impersonal. Componentele omului-persoană sunt tot atâtea elemente impalpabile ale unui edificiu a cărui unitate, ca entitate, și a cărui eficacitate, ca subiect al unor diverse acțiuni, cer aportul fiecărui individ. Răul, care ar fi atunci un fel de greșeală comisă de sine în detrimentul său, ar fi ca omul să lase să se risipească componentele sale care sunt tot atâtea energii, să le lase neutilizate sau să se servească de ele într-un scop nepotrivit.

Umbra profilată de corp, urmele pașilor pe nisip, sudoarea care impregnează hainele purtate, urina, sputa sau materiile fecale constituie tot atâtea fisuri în

integritatea fizică, prin care forțele constitutive ale omului-persoană ar putea fi atinse și perturbate. Cel care nu ține seama de aceste deschideri ale ființei spre exterior se face vinovat de a-i prilejui celuilalt accesul la el, lucru care i-ar putea fi dăunător. De asemenea, oricine manifestă interes pentru fisurile ființei celuilalt poate fi bănuit de răutate la adresa lui.

Binecuvântarea și autocelebrarea persoanei sunt aspectele pozitive ale binelui intrapersonal, adică ale răului care trebuie supravegheat ca să nu fie și, totodată, ale binelui care trebuie ajutat să dureze. Forma cea mai curentă de binecuvântare este, fără îndoială, salutul. În multe locuri din Africa, tema ei este pacea, care nu este altceva decât calitatea cea mai dorită a ordinii. A manifesta interes pentru starea de pace în care se află interlocutorul sau anturajul propriu înseamnă așadar a le dori binele. Și a nu găsi răgazul să saluți și să te încredințezi că pacea domnește cu adevărat în viața personală și familială a celui cu care ai de-a face, fie el și un necunoscut pe care îl vezi pentru prima dată, înseamnă să te abții de a face un bine la care tradiția africană îi îndeamnă în mod constant pe adepții ei. În anumite culturi africane, tema salutului nu este pacea, ci spiritul. Așa cum am mai semnalat, populațiile Ewe, Mina, Adja-Fon, Torri, Yoruba, Gun etc. îl numesc *ku* sau *iku*, sinonim cu „moarte" în toate limbile acestor etnii. Pentru toți acești oameni, a se saluta nu înseamnă a-și dori moartea. *Iku* este, dimpotrivă, bunul cel mai prețios pe care îl poate poseda fiecare individ, componenta esențială a personalității negro-africane. La toate populațiile la care e cunoscută noțiunea de *iku*, a saluta pe cineva înseamnă așadar a-l îndemna să realizeze esența spirituală a ființei sale, a-i vrea binele, a contribui, prin vorbe și încurajări, la strălucirea acestei esențe. Această preocupare a fiecărui om-persoană pentru componenta sa cea mai importantă, pentru propriul *iku*, este ilustrată de fenomenul numit *ori-ki* la populațiile Yoruba sau *mlanmlan* la Adja-Fon și la popoarele vecine. *Oriki* evocă, pe de o parte, faptul de a saluta dând din cap și, pe de altă parte, „încărcătura" capului. *Ori* înseamnă, într-adevăr, „cap", însă *ki* poate însemna „a saluta", în accepția pe care o capătă acest cuvânt când e vorba, de pildă, de „a încărca o pușcă". Ar fi mai exact așadar să se traducă *ki* prin „a arma", adică a dota un lucru sau o ființă cu ingrediente, cu elemente sau energii care să-i permită să explodeze. Dacă, văzut din exterior, ceremonialul *oriki* sau *mlanmlan* lasă impresia că este salutul spiritului tutelar al celui căruia îi este adresat, în schimb, trăit din interior, el apare ca o adevărată echipare a omului-persoană. Menestrelul ilustrează de minune această funcție a ceremonialului *oriki*, chiar în acele culturi africane care nu dispun sau nu mai dispun în limbile lor de expresii care să evoce, ca la populațiile Yoruba, ideile de salut și de cap.

A-și vrea binele și a-și face bine înseamnă așadar a se autoarma, a-și celebra propriul *iku* pentru a-l face să dăinuie în ființă, să se manifeste în acte

constructive. Cultul sinelui generat de ceremonialul *oriki* posedă două forme identificabile cultural. Prima este cea pe care populațiile Yoruba o numesc *ewi*, autocelebrarea propriu-zisă, cea de-a doua, *oriki*, desemnează celebrarea celuilalt. În forma *ewi*, eul nu e trăit ca detestabil. Egoul se referă la el însuși, descriind, una după alta, componentele personale cu care s-a înzestrat. În timp ce în cazul formei *oriki* tocmai din anturajul egoului vin, în chip de texte poetice pios conservate în familii, celebrarea și exaltarea susceptibile de a trezi omul-persoană. Binele intrapersonal se află așadar în tot ceea ce contribuie la glorificarea, în vederea deplinei înfloriri și străluciri, nu a persoanei fizice, ci a entității ei spirituale esențiale. În aceeași perspectivă, răul intrapersonal devine și el evident: se va găsi în tot ceea ce, într-un fel sau altul, vizează diminuarea celuilalt, pierderea strălucirii *iku*-lui său.

Oare există ceva mai nimerit decât salutul pentru ca doi indivizi să găsească ocazia și locul de a se recunoaște reciproc sau de a se înfrunta și a căuta să se distrugă unul pe celălalt? Binecuvântarea și blestemul pot fi considerate forme ale binelui și răului interpersonal. Prima este un salut pozitiv, constructiv, în timp ce celălalt apare ca o relație interpersonală destabilizatoare, aducătoare de moarte prin risipire și anihilare.

Să dăm aici trei exemple de saluturi care sunt deja binecuvântări: *oku*, *okare* și *kabiyessi*. Aceste trei expresii sunt totodată interjecții, fraze încurajatoare căutând să celebreze sau să facă să dăinuie ceea ce exprimă. *Oku*, cea mai utilizată, înseamnă: „Să fii un suflet sau ești pe cale de a fi un suflet." Pronunțată la vocativ, această formulă devine o adevărată binecuvântare. Este urarea pe care africanii și-o fac unii altora zilnic și continuu. *Okare*, formă contractată de la *oku-are* sau de la *oku-ire* (*ire* înseamnă „binele"), exprimă dorința ca cel căruia i se adresează această binecuvântare să-și împlinească esența, sufletul sau *iku*-ul său în contactul sau cu ocazia binelui pe care îl face. Cât despre *kabiyessi*, acesta e un salut rezervat divinităților și regilor. Este așadar salutul adresat de un individ superiorului său. Ceea ce nu îl împiedică totuși să apară ca o formulă de binecuvântare. Sensul ei literal este acesta: „Să creștem în *iye*" (în limba Yoruba, *iye* denumește spiritul, inteligența și chiar înțelepciunea). Verbul *ye*, întâlnit în urările formulate cu ocazia botezului unui nou-născut, servește la urarea ca nou-născutul să aibă spirit sub formă de inteligență și de înțelepciune. Când expresia *kabiyessi* este adresată unei divinități sau unui rege, folosirea primei persoane a pluralului exprimă voința celui care adresează binecuvântarea de a fi și el beneficiar al binelui dorit. Astfel se exprimă urarea, adresată divinității sau regelui, și în același timp sieși, de a crește în viață, în spirit, în inteligență și în înțelepciune.

În ce privește formulele de binecuvântare, există forme relativ mai dezvoltate, precum cea care urmează:

Nu vei avea dureri de cap,
Nu vei suferi de frig,
Nu vei muri la vârstă fragedă,
Vei crește mare și inteligent,
Nu vei da roată la ieslea oilor ca să găsești de mâncare.

Binecuvântarea și blestemul nu rămân doar verbale, cu toate că și una, și celălalt sunt cele mai bune ilustrări ale puterii atribuite de african cuvântului și ale valorii pe care o reprezintă acesta. În ambele cazuri, cuvintele sunt însoțite de acte, ansamblul constituind rituri mai mult sau mai puțin complicate.

Blestemul poate interveni între persoane neavând nici o legătură de rudenie, ca, de pildă, între proprietarul unui lucru furat și hoțul necunoscut, în acest caz, persoana păgubită se duce la preotul uneia din divinitățile având în atribuție anumite forme ale răului, precum variola, lepra, trăsnetul etc., și-i face o ofrandă, făgăduindu-i că va reveni cu ofrande mai importante de îndată ce hoțul va fi demascat pentru a fi târât în fața justiției umane sau, uneori, pedepsit cu moartea. În cazul din urmă, cadavrul este încredințat preoților divinităților respective pentru a fi înhumat conform unor rituri adecvate.

Persoana care se simte lezată îl poate blestema și direct pe răufăcătorul bănuit, invocând spiritele strămoșilor sau pe Dumnezeu. Ea recurge atunci la un text de blestem în genul acestui exemplu provenind de la populația Bayombe din Zair:

Fie ca Dumnezeu de pe Pământ și din cer
Să-ți aducă numai ghinion!
Să mori sfâșiat de fiare!
Să te rănești și să mori împușcat cu mâna ta,
Să te tai în propriul tău cuțit,
Să fii socotit nedemn de a ajunge *nganga* [preot, vindecător]![27]

Recurgerea la zei pentru a le cere să săvârșească un rău asociat atribuțiilor lor ne permite să revenim la personalitatea lui Legba, din care misionarii de ieri și unii creștini africani de astăzi înclină să facă întruchiparea răului. În religiile africane, răul pare „mai bine împărțit“ la scara universului. Chiar și divinitățile cunoscute ca fiind pașnice și care își răsfață pur și simplu adoratorii nu șovăie, atunci când e nevoie, să-și reverse furia distrugătoare și înspăimântătoare asupra unor persoane vinovate de fapte criminale.

Ideea răului inerent creației este confirmată de fenomene care se pot observa și astăzi. S-a întâmplat, de pildă, că toate persoanele care consumaseră un aliment furat au fost atinse de blestemul încredințat unei divinități și împlinit

27. *Cf.* Konde Ntedika, „Rite yombé de pardon et de réconciliation“, în P. Karl, J. Rivinius, *Schuld, Sühne und Erlösung*, Steyler Verlag, 1983, p.179.

de aceasta, și asta chiar atunci când anumiți consumatori nu știau de unde provenea ceea ce mâncaseră. Singura posibilitate de a scăpa, pentru o persoană nevinovată și care ar fi găsită vinovată, se află în însăși nevinovăția ei. Pe cât pare de promptă în pedepsirea „adevăraților" vinovați, pe atât divinitatea, se crede, îi cruță pe cei nevinovați; însă cu condiția ca în momentul în care este cerută pedeapsa, conform ritualului potrivit, persoana ofensată să nu scape din vedere să-i indice preotului și, prin intermediul lui, divinității gradul de vinovăție la care dorește să fie extinsă pedeapsa: numai hoțul, toți cei care l-au ajutat, toți cei care au profitat de lucrul furat etc.

Ultima formă a răului interpersonal este cel pe care și-l pot dori unii altora dușmanii, adversarii. Cu această formă a răului se trece în taină hotarul precar dintre religie și magie, căci acela care vrea să facă rău unui adversar trebuie să acționeze din umbră. Rețetele și ritualurile privind răul sub această formă sunt așadar adevărate secrete păstrate cu mare grijă și vândute scump. Ceea ce leagă totuși această formă a răului de ideea care mi se pare esențială în Africa, aceea a răului inerent creației, și chiar binelui, este faptul că aproape toate riturile prin care operează răufăcătorii se sprijină pe principii riguros naturale. Virtuțile plantelor, ale animalelor, locurilor, momentelor, ingenios articulate unele cu altele și mânuite grație temutei puteri a cuvântului, dau naștere unei forțe pe care gelozia și ura o folosesc în scopuri proprii.

Dacă răul intrapersonal și răul interpersonal sunt și unul, și altul identificabile, există însă și un rău pur și simplu difuz, care nu poate fi concentrat în nici un suport. Răul acesta impersonal pare legat de însuși faptul de a trăi. Prin simpla ei desfășurare, viața pare să antreneze desfășurarea concomitentă a unui rău de care trebuie să știi să te ferești și care este asimilat unei forme de ghinion în mai multe culturi africane. Pentru a vorbi de el, unii se mulțumesc să numească viața în termeni adesea sinonimi cu cel de lume. Alții, dimpotrivă, văd în el un fel de venin prezent nu în natură, ci în viața trăită.

Opus acestui rău impersonal, există și un bine care apare ca un dar efectiv gratuit și ar putea fi identificat cu norocul; și unul, și celălalt au drept caracteristică faptul că, lipsite de suport sau de un sălaș, țin de instanțe ce se sustrag aproape cu totul acțiunii omului.

Greșeala sau păcatul, răscumpărarea și împăcarea

Orice reflecție privind greșeala sau păcatul trebuie situată în cadrul dinamicii persoanei. Prin pluralismul ei autocreator, persoana este percepută ca un act:

– un act care începe cu eul și continuă după el, însă un act asupra căruia domnia eului exercită o influență marcată de timpi forte și chiar crescând în intensitate;

– un act care depășește din toate punctele de vedere conștiința individului, însă rămâne în mod constant accesibil conștiinței grupului și, astfel, intervențiilor sale;

– un act împlinit de eu, dar care poate fi împlinit și de altcineva; de aici importanța memoriei pentru autoînțelegerea fiecărei persoane, dar și importanța menestrelului pentru grup, căci dacă grupul este memoria eului, menestrelul este memoria grupului; și oricine este memoria unui eu îl posedă oarecum;

– un act prin care cuvântul sau verbul este totodată cauză și efect, materie și formă, scop și mijloc;

– un act inițiat de experiența eului, pe care îl înștiințează sau informează revelațiile oracolului, dar care rămâne cu toate acestea deschis către neprevăzut și inedit;

– un act care acum reușește, acum dă greș.

Prima limită a acestui act care este omul-persoană negro-african este interdicția, care presupune existența, înainte de toate, a unei ordini naturale a lucrurilor. Orice sistem de interdicții se sprijină așadar pe niște prescripții și pe o învățătură ale cărei etape[28] sunt mai mult sau mai puțin ritualizate. Unele pot fi secrete, însă, în acest caz, nerespectarea lor nu poate antrena pentru vinovat suportarea consecințelor. Un adagiu Yoruba precizează: „Nimeni nu moare din pricina unei interdicții despre care nu a fost în prealabil informat."

Greșeala se deosebește de simpla eroare prin faptul că ea rupe o relație naturală, care poate uni individul cu un alt individ, cu un grup, cu o divinitate sau cu Dumnezeu. Un individ care și-a jignit tatăl și a iscat astfel un blestem poate căuta să restabilească pacea printr-o împăcare. Prima condiție este ca fiul să-și recunoască greșeala și să mărturisească în fața comunității familiale reunite fapta cu care se învinovățește. Ritul împăcării recurge în special la apă, care, vărsată pe pământ pentru a îmbuna astfel manii strămoșilor, este deseori băută de persoanele împăcate pentru a simboliza totodată restaurarea păcii și restabilirea legăturii inițiale. Acest rit poate fi săvârșit de asemenea în jurul unui animal sacrificat a cărui carne constituie masa rituală, socotindu-se că sângele jertfei îi hrănește și îi fortifică astfel pe manii strămoșilor, totdeauna poftiți la ocazii asemănătoare. Săvârșit fie cu apă, fie cu sânge, acest rit este mereu însoțit de cuvânt. E și cazul textului de mai jos, rostit de un tată care își iartă fiul și se împacă cu el:

---

28. A. Hampaté Ba relatează, în acest sens, că, în mediile Peuhl și Bambara, creșterea persoanei cunoaște nu mai puțin de 18 etape, din care 9 sunt ascendente și 9 descendente; fiecare perioadă fiind de 7 ani, omul Bambara sau Peuhl ar putea trăi 126 de ani, din care primii 63 corespund creșterii sale, iar ultimii 63 descreșterii sale până la moarte (Amadou Hampaté Ba, art. cit., pp. 184–186).

Pe copilul acesta nu l-am căpătat moștenire, e fiul meu legitim.
Dar e un copil rău, un copil egoist.
Totuși, fiindcă a venit la mine, tatăl lui,
Nu vreau să mai fiu supărat pe el.
Cuvintele spuse de mine în cerul limbii,
Tot eu le zdrobesc dedesubtul limbii
Să-ți fie secera mănoasă, vin de palmier să faci din belșug,
Să te respecte toată lumea;
Să fii apreciat de toți șefii și de către *nganga*;
Ai grijă să faci lucrurile pământului și ale cerului.
Ceea ce dai, să dai din toată inima;
Vorba rostită să-ți iasă din rărunchi
Și să purceadă în sus.
Să fii bine văzut și de femei, și de bărbați.
Eu, tatăl tău, te-am zămislit,
Să nu mă mai nesocotești în veci.
Vrajba dintre mine și tine s-a stins;
Pricina e de-acum încheiată.
Dar ia aminte, greșeala făcută o dată, să nu o mai faci niciodată.[29]

Mai mult ca oricare alta, noțiunea de greșeală și cea de păcat arată cât de complexe sunt procesele de aculturație și în ce mod subtil, dar real, valorile ancestrale sunt pe cale de a fi înlocuite cu altele. Dacă unui african, adept al religiilor tradiționale, îi adresezi întrebări privitoare la noțiunea de păcat, el răspunde deseori modificând termenii problemei pentru a introduce alții, mai apropiați de greșeală, considerată ca o simplă abatere, decât de păcat ca faptă vinovată gravă, putând afecta ființa în partea ei cu adevărat emoțională. Deoarece cuvintele alese pentru a denumi păcatul au fost scoase din contextele lor originare pentru a căpăta semnificații noi, vorbitorii de limbi africane au pierdut accesul la semnificațiile pe care le-au avut ele la origine. În limba Fon, de pildă, „a face o greșeală“ s-ar traduce prin *wa-nu-gnido*, iar „a săvârși un păcat“ se traduce prin *hue-huhu*. Prima expresie înseamnă „a face un lucru cu păcat“, cea de-a doua înseamnă „a ucide“, în sensul de a isca o „sfadă“, o „pricină“. Or, etnia Fon posedă în același registru o altă expresie, *hlon-huhu*, care înseamnă „a ucide sau a stârni groaza“, atunci când acest cuvânt înseamnă „nemaivăzutul“, insolitul sau chiar extraordinarul, dar într-o accepție negativă. O a patra expresie curentă la etnia Fon este *ashe-gbigba*, care înseamnă „a săvârși păcatul“. Însă aceasta este în mod evident de origine Yoruba (de altfel, îndelungata jumătate și inevitabila întrepătrundere a culturilor Fon și Yoruba justifică deplin aceste împrumuturi).

29. Kondé Ntedika, art. cit., p. 183.

Expresia Yoruba *ashi-she*, „făptuirea de rău“, este aproape perfect echivalentă cu expresia *mi-wiwa-gnido* a populației Fon. Dar, pentru a spune că a păcătuit, etnia Yoruba convertită astăzi la creștinism se servește de expresia *mongbe-she*, formă contrasă de la *mon gba eshe*, care vrea să însemne: „Am întâmpinat sau primit *eshe*.“ Or, radicalul cuvântului *eshe*, *she*, înseamnă „a începe“, „a debuta“ sau „a sosi“, în sensul de a avea loc în curând. *Eshe* indică așadar faptul de a inova, de a ieși din obișnuință, de a se abate de la normă sau de la ceea ce este normal, de a încălca ordinea naturală a ființelor și a lucrurilor. Ne întoarcem astfel la noțiunea de interdicție care se află chiar în centrul experienței greșelii. Faptul că această experiență este de acum înainte supusă unei transformări discrete este adeverit de un convertit din Burundi, atunci când îi mărturisește confesorului său: „Am păcătuit, dar nu am făcut rău.“[30] Mărturisirea aceasta nu e paradoxală decât în tradiția iudeo-creștină. Ea dezvăluie tocmai adâncimea la care se situează în conștiința subiectului nu păcatul, ci răul. Nu că nu l-ar preocupa calitatea, orientarea sau conținutul intenției sale. În realitate însă, în primul plan al conștiinței sale se află credința într-o ordine a lucrurilor și a ființelor pe care el trebuie să o promoveze cu toată energia de care este în stare; răul, adevăratul rău, dacă îndrăznim să spunem, ar fi deranjarea sau întreruperea acestei ordini.

Punct central în trăirea lui *homo religiosus* negro-african, interdicția protejează ordinea, în timp ce nerespectarea ei nu poate isca decât dezordinea, răul și deci suferința. Tocmai fiindcă ceea ce protejează interdicția se află în inima ființei, pedeapsa este cvasiautomată atunci când această ordine este încălcată. Căci universul e închipuit ca un mecanism uriaș în care fiecare lucru, chiar cel mai nesemnificativ în aparență, se află la „locul“ lui și împlinește „rolul“ pe care i l-a atribuit Creatorul la începutul începuturilor.

Atunci când s-a săvârșit greșeala, ispășirea ei va consta în restabilirea ordinii normale a lucrurilor. Vinovatul va trebui să-și recunoască nelegiuirea, să o mărturisească în fața tuturor. Intrată în legătură cu cea a strămoșilor, comunitatea celor vii va încerca să întoarcă timpul la momentul în care s-a tulburat ordinea și s-a săvârșit greșeala. Cel vinovat va simula propria nelegiuire, comunitatea își va exprima dezaprobarea, astfel că ființele și lucrurile răvășite își vor regăsi îndată „locul“. Iar timpul și viața vor fi rugate să-și reia cursul „normal“.

Printre mijloacele care permit comunității credincioșilor să administreze timpul, să-l încetinească, să-l grăbească și, la nevoie, să-l întoarcă înapoi, pentru

30. *Cf.* Sebahire Mboyinkebe, „Faute, péché, pénitence et réconciliation dans les traditions de quelques sociétés d'Afrique centrale“, în P. Karl, J. Rivinius, *op. cit.*, p. 153.

a-l restructura, a-l reordona și, prin aceasta, a-i reda puritatea lui originară, cuvântul ocupă un loc unde nimic nu-l poate înlocui, pe care îl va pune în evidență studiul cultului, al adorației și al ofrandei.

CULTUL

Zeii în chip de creaturi ale Ființei Supreme

Toate divinitățile sunt create de Ființa Supremă. Acest statut le este recunoscut în mituri, precum și, mai ales, în viața cotidiană și în actele atât religioase, cât și magice. Însă, cu toate că Ființa Supremă este creatorul tuturor lucrurilor și că voința sa condiționează realizarea oricărei alte voințe, inclusiv cea a divinităților inferioare, ea a dat fiecărei creaturi o putere care îi este proprie. Această putere, al cărei nume variază de la o etnie la alta, apare atât în declarațiile verbale, cât și în comportările obișnuite sau tradiționale și în cele accidentale sau neobișnuite.

Acea *mana*[31] a melanezienilor a putut părea un corespondent pentru forța vitală a populațiilor Bantu, al căror apostol controversat a fost părintele Placide Tempels. Sunt însă mai multe limbi africane în care conceptul de forță traduce inadecvat ideea de virtute sau de putere proprie tuturor creaturilor, fără excepție. Deseori, mai cu seamă în limbile Yoruba și Adja-Fon, ca și în limbile și dialectele înrudite, cuvântul care denumește forța este destul de îndepărtat semantic de cel care servește la denumirea acestei virtuți prezente în fiecare făptură și care nu trebuie confundată cu viața.

Într-adevăr, în Fon-Gbe (limba Adja-Fon), „forță“ se spune *hlon-hlon*, iar în Yoruba se zice *agbara*. În ambele limbi însă, această putere specifică se numește *ashe*. Atunci când este întrebuințat ca substantiv, cuvântul *ashe* exprimă ceea ce determină un lucru să fie ceea ce este sau o ființă oarecare să fie și ea ceea ce este. Iar atunci când este întrebuințat ca verb și conjugat la imperativ, înseamnă: „Să fie!“ *Ashe* este prin urmare formula ideală rostită după fiecare rugăciune, fie că aceasta este adresată Ființei Supreme sau unei divinități. O rugăminte adresată unei ființe umane nu se va termina niciodată cu această expresie. *Ashe* este așadar echivalentul acelui *fiat* latin sau al cuvântului ebraic *amin*.

În acest univers conceput ca un adevărat câmp de virtuți, de forțe sau de puteri, antagonismele sunt în mod necesar orizontale. Numai „forțele“

---

31. Cuvântul *mana*, polinezian la origine, desemnează o putere, o influență sau o forță nefizică putând acționa atât în bine, cât și în rău. Această forță poate pune stăpânire pe ființele vii, însă ea circulă liber și nu pare să fie legată de un obiect anume.

inferioare Ființei Supreme pot fi aduse în starea de a se asocia, a se disocia sau a se opune mai mult sau mai puțin timp și cu mai mult sau mai puțină eficacitate. Nici una din aceste forțe inferioare nu poate intra în conflict cu aceea a Ființei Supreme.

Divinitățile ca operă a cunoașterii

Am vorbit, cu prilejul evocării mitului Dogon, de claviculele lui Amma și de semnele tuturor lucrurilor închise în ele. Amma a desenat cu apă aceste semne, numite *bummo*, pe bolta cerească, ceea ce a constituit una din primele etape ale creației. Dar semnele *bummo*, precizează mitul Dogon, există în număr finit. Există unul pentru fiecare lucru, pentru fiecare ființă. A fi învățat înseamnă a cunoaște aceste semne primordiale. Cu cât le cunoști mai bine, cu atât ești mai învățat. Cu toate acestea, a cunoaște nu înseamnă a crea; nici un învățat nu poate așadar să creeze un *bummo* suplimentar, căci acest lucru ar însemna că vrea să meargă mai departe decât Amma.

În gândirea Dogon, semnele *bummo* apar astfel ca niște principii. Ele nu sunt numai la originea fiecărei ființe; fiecare creatură își are propriul ei *bummo*; s-ar putea spune însă că *bummo* trebuie să fie mai mult generic decât individual. Ar exista, prin urmare, nu un *bummo* al unui anume câine sau al unei anume vaci, ci al tuturor vacilor și al tuturor câinilor, oricare ar fi. Concepute astfel, semnele *bummo* ar fi niște adevărate arhetipuri, în sensul platonician al acestui cuvânt.

Caracterul totodată esențial și unic al sensului *bummo* se află de asemenea în noțiunea de *odu-ifa*, care se întâlnește la etnia Yoruba și pe care Adja-Fon o numește *fa-du*. Ca și semnul *bummo*, *odu ifa*, numit mai simplu *odu*, este un semn primordial care corespunde fiecărei ființe, fiecărei creaturi, dar nu în felul în care un desen reprezintă obiectul desenat. Noțiunea *odu* apare mai curând ca desemnând configurația matematică (sau aritmetică) ce s-a aflat la baza creării fiecărui lucru. *Odu* este un ansamblu format din două coloane verticale paralele, fiecare din patru linii sau patru puncte, pe care ghicitorii le desenează pe sol în ritmul mânuirii șiragului de mătănii de divinație numit *agunmaga*. Aceste linii sau puncte care sunt în număr de opt corespund la opt poziții, fiecare putând fi când deschisă și pozitivă, când închisă și negativă. Întâmplarea este cea care, prin mijlocirea mătăniilor de divinație, îi dă ghicitorului conținutul pozitiv sau negativ al fiecăreia dintre cele opt poziții. Astfel, în virtutea numărului și locului datelor pozitive sau negative, fiecare *odu* reprezintă o figură unică având propriul ei nume și corespunzând unei ființe sau unui lucru precis.

Conform mitului Dogon, semnele primordiale (*bummo*) din claviculele lui Amma erau în număr de 266. Însă în sistemul *ifa* al etniilor Yoruba și Fon, figurile primordiale (*odu*) sunt de obicei estimate la 256, dintre care 16 sunt cardinale și restul de 240 sunt derivate. Pe de altă parte, combinându-se pe grupuri de 16, aceste 256 de figuri se pot regăsi în 65 536 de combinații posibile.[32]

Dacă semnele primordiale luate aici în considerație trebuie să corespundă fiecărui lucru (sau fiecărei ființe) create de Ființa Supremă, atunci cifra de 65 536 e mult mai apropiată de realitate decât cea de 266. Mai ales că, la Yoruba și la Fon, fiecare făptură a „venit pe lume“ sub un *odu* precis, fiecare creație pe care o poate întreprinde omul, fiecare eveniment ce poate avea loc, fiecare act ce poate fi săvârșit este pus sub influența unui *odu* la fel de precis.

A cunoaște cu adevărat înseamnă a cunoaște ceea ce e de cunoscut prin mijlocirea acestor semne primordiale; altfel spus, cunoașterea în esența ei. Nu e nicidecum nevoie să se confere cunoașterii astfel concepute o putere de creație cu adevărat nouă. Dat fiind însă că orice lucru existent este pus sub influența unui semn primordial, cel care cunoaște acest semn va avea asupra lucrului cunoscut astfel o putere adevărată. În religiile tradiționale, excepție făcând situația strămoșilor divinizați (sau a zeilor-strămoși), tocmai de cunoașterea concepută astfel depinde existența divinităților inferioare și, de altfel, întru totul supuse puterii Ființei Supreme. Aceste divinități sunt rezultatul sau produsul cunoașterii sau al științei, în sensul că relația dintre ele și oameni este guvernată de cunoaștere înainte de a fi guvernată de credință.

Divinitățile inferioare sunt astfel accesibile adoratorilor lor, datorită unor manifestări, dintre care cea mai importantă este construirea altarului. Or, construirea sau înălțarea altarului unde trebuie să-și aibă locul divinitatea este, înainte de toate, o problemă de cunoaștere. Căci trebuie să se cunoască nu numai semnul sub înrâurirea căruia a fost concepută divinitatea de către Creator, ci și, pe de o parte, toate ființele și lucrurile care, adunate laolaltă, vor crea condițiile necesare prezenței divinității, iar pe de altă parte, cuvintele sacralizante care, odată rostite, vor face ca prezența divinității în cauză să devină efectivă.

Divinitățile ca fiice ale cuvântului

Cuvântul e totul.
El taie ca briciul, jupoaie,
Modelează, modulează,

32. *Cf.* Robert Jaulin, „Analyse formelle de la géomancie“, în P. Richard, R. Jaulin, *Anthropologie et Calcul*, Paris, Union générale d'éditions, 1971, p. 186.

Tulbură, ia minţile,
Vindecă sau ucide pe loc,
Înalţă, înjoseşte după rostul lui,
Aţâţă sau linişteşte sufletele.[33]

Cuvântul e de origine divină. Dumnezeu şi zeii îl au în plenitudinea lui; oamenii, în schimb, au trebuit să aştepte să le fie dat; însă lucrul acesta s-a petrecut încet, treptat, căci cuvântul este forţă şi viaţă; el este esenţial.

Conform mitului Dogon, cuvântul a fost dăruit oamenilor pe parcursul a trei etape. Am văzut că numai unul dintre Nommo anagonno a venit pe pământ (şi cum, în virtutea principiului gemelităţii deosebit de scump etniei Dogon, aceşti Nommo erau creaţi mascul şi femelă, a vorbi de un Nommo sau de Nommo la plural, când e vorba de cel care a venit pe pământ, este acelaşi lucru). Să considerăm aşadar că zeul sau geniul Nommo, odată reîntors în cer, şi-a coborât privirea asupra mamei lui, Pământul, şi şi-a dat seama că acesta e gol puşcă. Atunci a meşterit îndată o fustă din fibre vegetale cereşti, care să acopere goliciunea mamei sale. Căci a fi în pielea goală e totuna cu a fi lipsit de cuvânt.[34] Iar în aceste fibre vegetale a fost introdus primul cuvânt care le-a fost dat oamenilor să-l audă. Căci fibrele acestea erau umede, erau pline de esenţa lui Nommo, ele erau într-un fel Nommo însuşi.

Al doilea cuvânt dăruit oamenilor a fost încredinţat ţesătoriei, tehnică evident mai evoluată decât simpla împletire a fibrelor vegetale. Despre meşteşugul ţesutului mitul oferă o povestire impresionantă. Cei opt strămoşi primordiali ai populaţiei Dogon, creaţi de Amma, erau nemuritori; cel puţin, ei nu şi-au aflat moartea în felul oamenilor. Atunci când li s-a împlinit sorocul, cel mai mare dintre ei s-a aşezat, cu strachina pe cap şi cu picioarele strânse, pe muşuroiul care nu era altceva decât sexul mamei sale, Pământul. Atunci s-a petrecut un lucru nemaipomenit; strămoşul a început să se afunde încet-încet în Pământ, cu picioarele în jos, până ce a fost înghiţit cu totul într-un fel de „naştere în răspăr“.[35] Numai strachina de lemn a rămas pe loc, ca martoră a evenimentului.

Ceilalţi strămoşi luară, fiecare la rândul lui, acelaşi drum pentru a se reîntoarce în sânul Pământului, de unde, transformaţi în apă, urmau să se urce la cer asemenea lui Nommo. Când a venit însă rândul celui de-al şaptelea strămoş, această naştere în răspăr a fost marcată de un eveniment important. Asta fiindcă

33. Cuvintele îi aparţin lui *Komo-dibi*, cântăreţ din Mali, celebrând (societatea de iniţiere) *Komo*, citat de L.-V. Thomas şi R. Luneau, în *Les Religions d'Afrique, textes et traditions sacrés*, Paris, Stock, 1981, vol. 1, p. 28.

34. *Cf.* M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretien avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard, 1966, p. 77.

35. *Id.*, p. 23.

cifra 7, care este suma lui 4 (feminitatea) și a lui 3 (masculinitatea), este rangul perfecțiunii, simbolul unirii totale dintre mascul și femelă. În virtutea acestui fapt, deși strămoșul de rangul 7 era egal în calități cu ceilalți, el îi depășea într-o privință, cea a cuvântului. Într-adevăr, 7 este rangul stăpânirii cuvântului, pe când 8 este rangul cuvântului însuși. Strămoșul de rangul 7 era așadar stăpânul cuvântului și intrarea lui în pământ a fost marcată de dăruirea celui de-al doilea cuvânt oamenilor. Pentru a-și îndeplini importanta sa misiune, el a început, pe cât îi stătea în putință, să se facă totuna cu mușuroiul, locul său de trecere. Astfel că buzele strămoșului au ajuns totuna cu marginile mușuroiului, iar acesta s-a transformat în gura lui, de unde au început să se ivească îndată niște dinți ascuțiți. Aceștia au continuat să apară până au ajuns în număr de 80, adică 10 pentru fiecare strămoș.

La momentul potrivit, strămoșul a scuipat 80 de fire de bumbac care s-au repartizat între cei 80 de dinți folosiți astfel ca spata unui război de țesut. Maxilarul superior a format suprafața impară a urzelii, iar maxilarul inferior planul firelor pare. Atunci când deschidea și închidea maxilarele, firele întinse se încrucișau și se descrucișau, iar limba lui despicată împingea alternativ firul de bătătură, țesând astfel o fâșie de stofă care căpăta formă treptat-treptat în afara gurii strămoșului, „în suflul celui de-al doilea cuvânt revelat".[36] Aceste cuvinte, se spune, erau țesute în fir; țesătura era astfel cuvântul. „Stofă" se spune, în limba Dogon, *soy*; ceea ce înseamnă: „Acesta e cuvântul". Însă cel de-al doilea cuvânt nu a fost încredințat direct omului. Furnica este cea care, umblând încolo și-ncoace în timp ce se desăvârșea marea operă, avea să primească cel de-al doilea cuvânt pentru a-l transmite mai târziu oamenilor.

În ce privește cel de-al treilea cuvânt, el a fost dăruit oamenilor odată cu tehnica fabricării tobei. Pentru a înțelege cum s-au petrecut lucrurile, trebuie să ne gândim mai întâi la toba de subsuoară, care e compusă din „două cupe emisferice de lemn legate la pol printr-un cilindru de diametru mic"[37], amintind de o nisiparniță cu gâtuirea mult mai lungă. Pe fiecare din aceste cupe emisferice este întinsă o bucată de piele fixată cu curelușe care merg de la o cupă la cealaltă și formează astfel o învelitoare strânsă în jurul cilindrului pe toată lungimea lui. Atunci când este pusă la subsuoară, mișcările de apăsare ale brațului pe aceste curelușe întind cele două membrane de piele și modifică sunetele obținute prin percuție.

Ca să-i învețe pe oameni acest nou meșteșug și să le transmită cel de-al treilea cuvânt al său, geniul-strămoș s-a folosit de ambele mâini pentru a închipui cele două membrane de piele trebuind să acopere cupele emisferice ale

36. M. Griaule, *op. cit.*, p. 25.
37. *Id.*, p. 60.

tobei. Între degete, cu excepția celor doi policari lăsați la o parte, a trecut zece rânduri de fire pentru fiecare deget, obținând astfel optzeci de bucle cu totul, adică un număr egal cu cel al dinților din gura lui. Folosindu-se de limba lui despicată, el a trecut atunci de-a curmezișul acestor rânduri de ață închipuind o bătătură, o urzeală făcută dintr-o lamă subțire de cupru. Imprimând acestei lamele de cupru o mișcare elicoidală, a obținut optzeci de spire. Și, în timp ce săvârșea această lucrare prețioasă, strămoșul continua să vorbească, așa cum făcuse și când îi iniția pe oameni în meșteșugul țesutului. Astfel, după etnia Dogon, a țese sau a bate toba e unul și același lucru: „Iar a bate toba înseamnă și a țese: sunetul loviturilor de baghetă sare de la o membrană la cealaltă în interiorul cilindrului, așa cum alunecă suveica și firul dintr-o mână în cealaltă printre cele două laturi de urzeală încrucișate de cocleţe."[38]

Însă acest al treilea cuvânt al strămoșului era diferit de cele două anterioare. Căci acesta era limpede; nu mai era rezervat câtorva oameni, ci era hărăzit tuturor. Era, după cum scrie iarăși Marcel Griaule, „cuvântul definitiv, complet și multiplu care se potrivea cu timpurile noi".[39] Astfel, la etnia Dogon sunt asociate, în primul rând, umiditatea fibrelor vegetale indispensabilă oricărei procreări, în al doilea rând, lumina țesutului, căci fără lumina creată la începuturi de propriul ochi al lui Amma ieșind din sânul său nimic din ceea ce este creat nu ar fi ieșit din bezna primitivă și, în sfârșit, sonoritatea tobei care se aude departe, hăt departe, cuvântul care este sămânță și viață, lumină, forță și putere.

Probabil că mitul Dogon oferă detaliile cele mai substanțiale asupra originii cuvântului. Însă în toată lumea negro-africană cuvântul e considerat ca un fenomen esențial. Cele șapte versuri din poemul *Komo-dibi* citat mai sus dovedesc acest lucru – cuvântul este cu adevărat totul (versul 1), el poate lua mințile (versul 4), el poate irita sau liniști (versul 7) și mai ales poate vindeca sau ucide (versul 5). Divinitățile sunt în mod fundamental creaturi ale Ființei Supreme. Cunoașterea și numai ea este aceea care, în al doilea rând, îngăduie celui care a știut să plătească prețul cuvenit să afle care sunt acele lucruri având asemenea forțe și puteri încât ele vor putea deveni locul prezenței unei divinități. Dar cuvântul este cel care poate și trebuie să desăvârșească această operă pe cât de religioasă, pe atât de magică, să cheme divinitatea aleasă și să o statornicească în altarul ei, aidoma unui rege pe tronul său, astfel ca, pe mai departe, cultul ei să fie celebrat în locul acela. Zeii inferiori sunt creaturile Ființei Supreme, desigur, dar și opera științei și a cuvântului oamenilor.

---

38. M. Griaule, *op. cit.*, p. 61.
39. *Id.*, p. 62.

Cultul divinităților, sacrificiul

Diversitatea formelor pe care le poate lua cultul adus divinităților eclipsează până la urmă cultul adus Ființei Supreme. Această diversitate menține însă cultul deosebit de activ și, prin urmare, credința în divinitățile inferioare, în locurile cele mai neașteptate, inclusiv în religiile la care s-au convertit africanii: creștinismul și islamul.

Evocarea. Forma cea mai curentă a referirii la divinitățile inferioare este probabil prezența numelor de divinități în nume de persoane. După ce multă vreme au fost prenume, mai multe dintre ele au devenit nume de familie, fapt care are drept consecință refularea într-un inconștient mai mult sau mai puțin adânc atât a referirii la divinități, cât și a evocării acestora. Astfel, Ogun, zeul Fierului, Ifa, zeul Oracolului, la Yoruba, și Dan, zeul-șarpe, So, zeul Trăsnetului, sau chiar Hun, nume generic al unei divinități nedefinite, la Adja-Fon, sunt rădăcinile unor nume proprii care e de ajuns să fie rostite pentru a constitui tot atâtea rugăciuni înfiripate sau abia șoptite. Dacă la origine aceste nume erau purtate de autentici adoratori ai divinităților, legăturile s-au slăbit încetul cu încetul, pe măsură ce, devenind nume de familie, ele au fost purtate de persoane a căror convertire la islam sau la creștinism le-a îndepărtat de religiile tradiționale.

Închinarea. Un obiect, un loc sau o persoană pot fi închinate unei divinități fără ca numele zeilor cinstiți astfel să transpară în termenii folosiți la desemnarea lor. Exemplele de nume proprii prezente mai sus ilustrează în suficientă măsură obiceiul constând în a cinsti un zeu cuprinzându-i numele în nume de persoane. Printr-un rit special, o persoană poate fi pusă sub protecția acestui zeu. La fel și ogoarele, locuințele, sau chiar un vreasc undeva pe câmp ori un obiect dintr-o casă, care pot fi puse sub protecția specială a zeului-tunet, a zeului-variolă sau a zeului-lepră. Cel care se atinge de obiecte aflate sub o astfel de protecție este lovit mai mult sau mai puțin crunt de pedeapsa zeului pe care ritul l-a făcut ocrotitorul lor. Cel închinat divinității este adesea un copil – ai cărui părinți au rugat în prealabil divinitatea să li-l „aducă-la-ființă" – sau un bolnav a cărui vindecare nu a fost obținută decât în urma rugăminții adresate de el anume divinității respective. Faptul că în numele unui copil obținut astfel de la un zeu poate figura numele acestui zeu însuși nu ar apărea decât ca o formă de gratitudine firească, de altminteri curentă. Nu sunt rare nici cazurile în care o persoană având deja un nume și care a cerut și a obținut de la un zeu tămăduirea de o anumită boală consimte a fi închinată acestui zeu și alege prin urmare un prenume care include numele

acestui zeu. În timp ce închinarea unui loc unei divinități – așa cum este deseori cazul zeului Legba în teritorii locuite de etnia Adja-Fon[40] – nu implică din partea celor care locuiesc în acel loc un cult obligatoriu sau regulat, atunci când o persoană este închinată unei divinități, persoana în cauză sau cei care o reprezintă au obligația să aducă un cult acestei divinități.

Ofrandele. În societatea africană tradițională, ofranda adusă zeilor este uneori atât de îndepărtată de altarele zeilor încât caracterul ei religios este în mod considerabil atenuat. Cum să recunoști astăzi forma aceasta de ofrandă, mai ales în zonele urbane și suburbane? O femeie bine îmbrăcată, ducând pe umăr, atârnat de un băț, altarul care este totodată emblema și simbolul zeului ei tutelar și ținând în mână o strachină, un bărbat cu mersul hotărât, ducând pe cap altarul unui zeu învelit cu grijă în bucăți de stofă multicolore și precedat de un băiat cu un castron în mână, o femeie cărând în spate un copil și un al doilea în brațe, umblând prin piață cu un coș în mână, din tarabă în tarabă, au astăzi mai curând aerul unor cerșetori. În realitate, aceste persoane sunt în căutarea darurilor care vor constitui ofranda făcută cu mai multă solemnitate, însă departe de locul unde au fost adunate darurile, fie unei divinități tutelare purtate de adoratorul sau adoratoarea ei, fie zeului gemenilor (aproape peste tot în Africa, gemelitatea ține de o divinitate recunoscută și adorată ca atare).

Astfel zeii pot primi ca ofrandă produse de consum, preparate sau semipreparate, din cele care se găsesc pe piețele africane. Dar li se dăruiesc și stofe, uneori deosebit de scumpe, și scoici simbolizând bogăția, de vreme ce scoica a fost folosită odinioară ca monedă. Totuși, ofrandele prin excelență sunt apa, uleiul, băuturile alcoolice sub formă de bere sau de rachiu și sângele.

Apa este întotdeauna cea dintâi ofrandă adusă unei divinități. Prospețimea ei simbolizează pacea, iar umiditatea ei nu poate fi separată de viață. Dăruită proaspătă, apa creează spațiul întâlnirii dintre divinitate și adoratorul ei; în același timp ea pune acest spațiu sub semnul păcii și al bunei înțelegeri, indispensabilă apropierii a două forțe inegale: cea a zeului și cea a oamenilor. Dacă apa adusă ofrandă ar fi caldă, aceasta ar înseamnă ruptura, refuzul întâlnirii, ceartă; de pildă, numai vărsând apă caldă pe jos, după ce s-a rostit de trei ori numele defunctului al cărui suflet nu dă pace, există speranța că

40. Efigia divinității Legba este prezentă în mai multe locuri în teritoriile locuite de etnia Adja-Fon: la intrarea în sate te întâmpină *tolegba*, la piață *ahilegba*, la intrarea în concesiuni *agbonu-hossu*, iar în fața sanctuarelor celorlalte divinități *hun-legba*. *Cf.* Honorat Aguessy, „La divinité Lègba et la dynamique du panthéon vodoun au Danhomê", în *Cahiers des religions africaines*, Kinshasa, vol. 4, nr. 7, ianuarie, 1970, p. 94.

te poți descotorosi de el. La fel s-ar întâmpla și în situația în care cadavrul unei persoane, ai cărei mani nu le-ar da pace rudelor, ar fi îndată dezgropat și ars (lucru care se întâmplă foarte rar).

Uleiul, înlocuit uneori cu laptele, este dăruit divinităților în chip de hrană. Numeroase altare sunt atât de frecvent acoperite cu ulei încât acesta pare a fi fost materia lor primă. Uleiul care a intrat în contact cu divinitatea și, astfel, a fost sfințit este adesea dăruit credincioșilor spre a le aduce noroc, a-i ocroti și, uneori, ca alifie cu virtuți mai mult sau mai puțin miraculoase.

Băuturile alcoolice sunt dăruite zeilor mai întâi pentru bucuria și marea veselie provocată de absorbția lor. A le dărui divinității înseamnă așadar a o invita să ia parte la bucuria adoratorilor ei și să o onoreze. Însă alcoolul mai are o virtute: aceea de a stimula agilitatea minții și a-i conferi puterile necesare pentru a realiza lucruri mari. De aceea băutura alcoolică este dăruită adesea unei divinități căreia adoratorul ei îi cere să facă îndată un lucru considerat ca un rău necesar, cum este, de pildă, uciderea unui hoț. Această proprietate este de asemenea ilustrată de obiceiul conform căruia, dăruind alcool manilor strămoșilor, li se cere să pedepsească pe oricine ar vrea să facă rău descendenților lor. În sfârșit, sângele este o ofrandă legată indisolubil de sacrificiu, chiar în momentul în care sacrificiul cumulează efectele sfințirii și virtuțile misterioase ale energiei vitale care trec din corpul victimei pe altarul zeului. Însă un sânge nu are nicidecum aceeași valoare cu altul. Natura victimei sacrificate este cea care determină valoarea sângelui dăruit. Și tocmai de aceea sângele uman figura printre tipurile de sânge dăruit, de unde rezultă că nu trebuie reduse aceste sacrificii umane la o antropologie vulgară.

Sacrificiul. Frecvența sacrificiilor în cultul negro-african nu-și găsește echivalent decât în raritatea explicațiilor adevărate care se pot obține de la protagoniști. După ce amintesc prescripția sacrificiului, aceștia se mulțumesc să se refere – mai mult sau mai puțin explicit – la voința divinității care primește jertfa. Jertfa este legată de natura sau de personalitatea divinității căreia îi va fi adusă: cutare zeu nu primește ca jertfă decât câinele, cutare altul preferă o capră, un al treilea arată predilecție pentru bibilică sau rață etc. Totuși, oracolul, adică ghicirea și ghicitorul, se află la originea majorității sacrificiilor. Oracolul este mesagerul tuturor zeilor inferiori; el este așadar cel care indică animalul ce urmează să fie jertfit și, dacă este cazul, particularitățile sacrificiului, ca de pildă: ținerea animalului care urmează a fi jertfit într-un loc anume înainte de a fi sacrificat sau dăruirea cutărei părți din carnea lui cutărei categorii sociale sau cutărei divinități cu nume precis.

Sacrificiul nu se improvizează: el face parte din relația care îl leagă pe adorator de divinitate și, din acest motiv, apare drept o cale de mântuire. În limba Yoruba,

de pildă, cuvântul *ebo*, care servește la desemnarea sacrificiului, exprimă limpede ideea că acesta, moment obligatoriu al parcursului religios, trimite la ideea de a dezlega, de a elibera, de a ieși din ceea ce, altminteri, ar rămâne un impas.

Cu totul rar se întâmplă ca sacrificiul să aibă loc în singurătate: chiar atunci când oficiază în contul său, sacrificatorul se află rareori singur în fața zeului său. O altă constantă este prezența altarului zeului căruia i se aduc jertfe: cei care doresc să se achite de datoria de a aduce jertfe sunt obligați uneori să treacă multe hotare înainte de a ajunge la templul unde se află altarul divinității semnalate de ghicitor (zeii, spre deosebire de strămoși, nu-și pot primi jertfele decât pe altarele lor). Prezența animalului sau a trufandalelor care trebuie aduse ofrandă este și ea o constantă. Cu ocazia sărbătorii trufandalelor, de pildă, divinității i se aduce ca ofrandă tuberculul de ignam: sucul sau seva lui sunt dăruite pe altar în timp ce „capul“ este așezat, cu mult respect și deferență, față în față cu zeul.

Grupul care sacrifică animalul sau lucrul jertfit și altarul formează împreună un cadru, delimitând un spațiu; două lucruri parcurg acest spațiu în toate direcțiile, creând aici niște curenți cărora trebuie să li se identifice natura și orientarea. Primul, cel mai ușor de sesizat, este cuvântul. Cel de-al doilea, mai subtil, se înrudește cu viața, cu forța sau, în orice caz, cu o putere specifică ce este căutată pentru virtuțile ei revigorante, dar mai ales eliberatoare.

Fără cuvânt, sacrificiul nu poate avea loc. Convins de propria lui putere, transportat de propriul lui elan creator și recreator, cuvântul înviorează sacrificiul. Însă el este simplu, limpede, accesibil tuturor, asigurând legătura între adoratori, zei și Ființa Supremă, prin mijlocirea sacrificiului dăruit și a victimei jertfite. Această simplitate mi se pare foarte bine ilustrată într-o rugăciune rostită în timpul ofrandei aduse, cu prilejul semănăturilor, strămoșului-zeu Lebe al etniei Dogon, căruia i se jertfește o capră:

Doamne! primește salutul dimineții!
Strămoși! primiți salutul dimineții!
Suntem în ziua hotărâtă,
Vom ieși curând la semănat,
Vom ieși curând la arat,
Doamne! dă meiului putința să-ncolțească,
Toate opt boabele să răsară,
Asemenea și tigva, cea de-a noua!
Să dai o consoartă celui ce nu are!
Iar celui ce o are fără copil
Să-i dai un copil!
Ferește-i pe oameni de înțepătura de spin,
De mușcătura de șarpe,
De vântul cel rău,

Slobozeşte ploaia
Să toarne cum ai turna cu găleata!
Hai, meiule! hai![41]

În ce priveşte acea forţă invizibilă, pusă în mişcare de sacrificiul săvârşit, o minte obiectivantă nu-i poate sesiza decât semnele exterioare, de cele mai multe ori considerabil atenuate. Astfel, după săvârşirea imolării, ficatul victimei este consumat, dar nu înainte de a fi prăjit. Însă unele fâşii din pielea victimei vor putea servi drept brăţări ani întregi, o parte din oasele ei vor împodobi altarul, devenind, odată cu trecerea timpului, adevărate moaşte. Oricum ar fi folosită jertfa, funcţia ei de mijlocitor este de fiecare dată şi pretutindeni evidentă. Şi tot de fiecare dată, grija sacrificatorului de a închina sacrificiul şi rugăciunea Fiinţei Supreme prin mijlocirea divinităţilor dovedeşte cu prisosinţă că forţa, viaţa sau pur şi simplu fluxul misterios cerut cu convingere, aşteptat şi primit într-o încredere totală, vine de la cel de care depinde totul şi care are încontinuu putere asupra totului.

Iniţierea. Primul sens al iniţierii se cuvine a fi situat în tot ceea ce contribuie la înzestrarea credinciosului cu informaţiile teoretice şi practice referitoare la credinţa lui. Unele dintre cunoştinţele vehiculate de iniţiere sunt aproape de ordinul lumii profane. Altele sunt considerate ca fiind sacre şi transmiterea lor este păstrată cu cea mai mare grijă. În practicile religioase, gesturile neobişnuite cerute de sacrificiu fac obiectul unei iniţieri exoterice, publice şi accesibile aşadar tuturor, chiar şi celor care nu sunt adepţii acelor practici. Să dăruieşti apă, bere, un fruct de cola sau să tai un pui, un ied sau un bou este, ca să spunem aşa, un lucru la îndemâna oricărui credincios. Dar numai un iniţiat poate să ştie ce anume intră în componenţa altarului unui zeu, ce cuvinte trebuie rostite, în ce moment al ritului, cu ce gest şi ce act trebuie însoţite aceste cuvinte. Această iniţiere nu este la îndemâna primului venit. Pregătirea sacrificatorilor şi a preoţilor, îndeosebi, se face conform unui rit şi unor cunoştinţe strict secrete, independent de cunoştinţele mai mult sau mai puţin secrete care le sunt comunicate. Iniţierea este aşadar prilejul unei intrări în legătură cu forţele numinoase transcendente, a căror mânuire depinde de cunoştinţe adânci şi a căror abordare se întemeiază în mod fundamental pe un act de credinţă. Iniţiatul este transformat radical de iniţiere şi îşi exteriorizează adesea această transformare adoptând un nume nou, un nou fel de a se îmbrăca şi, câteodată, chiar şi un nou regim alimentar.

Posedarea. Ultim stadiu al iniţierii, posedarea este o manifestare întotdeauna publică şi colectivă. Grupul credincioşilor îşi dă toată silinţa, conform

41. M. Griaule, *op. cit.*, pp. 128–129.

unor reguli urmărite îndeaproape de preoți, pentru ca adepții – nu întotdeauna pregătiți – să fie posedați de divinitate.

Riturile privind posedarea sunt și ele întotdeauna marcate de folosirea muzicii sub formă de ritm, de tam-tam și de cântec, a cuvântului sub formă de incantații sau sunt marcate, de asemenea, de incantații și de rugăciuni, consumarea unor diverse produse a căror natură și ale căror virtuți sunt păstrate secrete și, în sfârșit, de dans, care permite integrarea în grupul credincioșilor, în sensul strict al cuvântului, a masei de spectatori care nu pot rămâne mult timp „în afară". Cântecele, bătăile tam-tamurilor, cuvintele scandate și dansurile par să aibă rolul de a-i face pe cei de față să vibreze individual și colectiv, astfel încât să-i aducă încet-încet la un prag de conștiință și sensibilitate putând să determine apariția stării de posedare. Conform protagoniștilor, aceasta e prezentată nici mai mult, nici mai puțin ca o „călărire": pentru un timp mai mult sau mai puțin lung, credinciosul posedat devine calul divinității. Prin corpul credinciosului, zeul ia parte de acum înainte la propria lui adorare. Chiar și numai după comportările persoanelor posedate se poate lesne recunoaște divinitatea care le stăpânește. Fenomenul posedării nu se limitează la cultul adus unei singure divinități, în religiile negro-africane aproape toate cultele duc la o stare de posedare: acest lucru se poate observa în cazul cultului adus lui Lyangombe[42], în cele închinate lui Orisa sau lui Vodun, sau cu prilejul anumitor ceremonii proprii unor forme de creștinism african care sunt astăzi în vogă. Fie că prilejuiește manifestarea unor puteri temporare, precum clarviziunea, darul de a vindeca sau, pur și simplu, o agilitate corporală și o suplețe ce evocă „prezența" zeului-șarpe, fenomenul posedării atestă caracterul manevrabil al personalității sau, într-un fel mai pozitiv, dinamismul, maleabilitatea ei. În umbra cultului adus zeilor, aceste însușiri permit personalității să se deschidă spre transcendent, să-l primească și să-l păstreze pe o durată variabilă și pentru o folosire care este supusă disciplinei grupului, înviorat de către preoți și sacrificatori.

ANCESTRALIZAREA, O SANCTIFICARE?

Referirea la morți este atât de frecventă în viața africană, încât nu e de prisos să se precizeze că nu toți morții sunt strămoși. Riturile funerare la care e îndreptățit orice defunct trebuie așadar ținute separat de cultul strămoșilor, ca și de procesul de ancestralizare.

---

42. Lyangombe este un strămoș divinizat căruia îi închină un cult populațiile Bashi și Banyarwanda din Africa Centrală. *Cf.* Gwa Cikala M. Mulago, *La Religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, FTCK, 1990, pp. 54 și urm.

Viață bună și moarte bună

Oricât de paradoxal ar putea părea acest fapt, pentru negro-african moartea nu este capătul vieții; ea antrenează, desigur, o modificare profundă, dar, în loc să întrerupă viața, ea o întărește, dimpotrivă, sub un anumit unghi, exact în momentul în care dă impresia că o șubrezește la un alt nivel. A muri înseamnă a-ți schimba înfățișarea și a continua să trăiești un alt plan. Noțiunea de strămoș începe să capete consistență în raport această diferență. Într-adevăr, orice persoană care a avut parte de o moarte rea pare iremediabil ținută departe de procesul ancestralizării. Or, de cel mai multe ori, moartea rea este văzută ca pedeapsa urmând nerespectării unei legi.

Bună sau rea, moartea declanșează întotdeauna riturile funerare. Obiectivul acestora este de a-l ajuta pe defunct, sau sufletul său, să poată trece etapele invizibile pe care le are de parcurs pentru a se desprinde de tărâmul celor vii și a izbuti să ajungă pe tărâmul morților. De unde rezultă că aceste rituri sunt guvernate de o cronologie și evoluează conform unei succesiuni de trepte care le îndepărtează de cei vii, cel puțin într-un anumit fel: morții sunt situați când în cer, când pe Pământ și, deseori, ei se află chiar printre cei vii.

Funeraliile

În sens strict, și în raport cu defunctul, riturile funerare nu sunt așadar un cult. Iar dacă e vorba de cult, atunci fiecare nouă moarte este un prilej pentru a evoca toți morții vechi. În virtutea calității lor de vârstnici întru moarte, strămoșilor le este încredințat defunctul, sau „noul mort", pe care au îndatorirea să-l însoțească în sat sau la colegiul strămoșilor, însă cu condiția *sine qua non* ca proaspătul mort să fi avut o bună comportare în timpul vieții. Felul de a muri atestă așadar calitatea vieții pe care ai dus-o și care nu depinde de o moralitate mai mult sau mai puțin înrâurită de islam sau de creștinism: a fi trăit bine înseamnă a fi respectat ordinea lumii așa cum a fost ea voită de Ființa Supremă și cum a fost transmisă de strămoși descendenților lor.

Deosebindu-se de cult, riturile funerare sunt totuși extrem de importante. Cotidiene timp de nouă zile după decesul unui bărbat și șapte zile după cel al unei femei, ele devin apoi anuale. Aniversarea morții este adesea prilejul pentru funeraliile de-a doua oară. În multe locuri, aceste funeralii sunt mult mai impunătoare decât primele și conduc la o a doua înhumare, cea a osemintelor și mai cu seamă a craniului. După săvârșirea funeraliilor de-a doua oară, sufletul defunctului poate deveni treptat obiectul unui adevărat cult.

Ancestralizarea

Toți morții a căror existență în timpul vieții a fost ireproșabilă, cei care au avut o importanță istorică și socială sunt predispuși să devină „adevărați

strămoși". Acesta e cazul regilor, al marilor căpetenii și preoților, dar și al capilor de mari familii, indivizi care au murit lăsând în urma lor o bogată descendență. Defuncții recunoscuți ca strămoși pot fi repartizați în două categorii: cea a strămoșilor anonimi, evocați și invocați colectiv, și cea a strămoșilor prezenți nominal în amintirea descendenților lor și care constituie astfel o linie ancestrală. Dacă primii sunt priviți ca niște oameni ce au dus o viață simplă, ștearsă, dar sănătoasă, cei din a doua categorie apar ca niște adevărați eroi.

Ancestralizarea corespunde unei sanctificări. Nu s-ar putea pretinde că, prin ea însăși, moartea ar fi o purificare, de vreme care și contactul cu un corp neînsuflețit spurcă într-un grad variabil, după cum moartea va fi fost bună sau rea. Cadavrele persoanelor care au sfârșit de moarte rea sunt încredințate unor preoți ce le vor administra riturile funerare de care familia este astfel degrevată sau frustrată. Chiar și atunci când s-a murit de moarte bună, atingerea trupului neînsuflețit obligă la o purificare a întregii familii, care se petrece în colectiv, necesitând băi rituale și diverse ceremonii. De asemenea, groparii, care, în Africa, sunt aceia care îi și îngroapă pe morți, par iremediabil spurcați și înzestrați cu puteri excepționale trezind atât interes, cât și spaimă.

Totuși, dacă moartea în sine spurcă, riturile funerare urmăresc să purifice mai întâi mortul, apoi mediul în care a trăit el. În unele cântece funerare, primele momente ale ceremoniei de înmormântare arată limpede că familia își plânge durerea proprie și în același timp plânge durerea defunctului despărțit pe neașteptate de ai săi și aruncat într-o lume căreia nu îi cunoaște legile și din care nu poate ieși, se pare, în nici un fel prin propriile puteri. De aceea riturile funerare sunt indispensabile, iar mortul care este lipsit de ele caută să se răzbune pentru asta pe supraviețuitori. Numai dacă nu e vorba cumva de o ființă umană care s-a dovedit a fi atât de rea, încât cei din preajmă se răzbună, pecetluindu-și dezaprobarea prin refuzul funeraliilor, întărit de rituri magico-religioase menite să alunge acești mani periculoși cât mai departe cu putință de supraviețuitori, adică în străfundul pădurilor și al văgăunilor. Despre acești defuncți, etnia Yoruba obișnuiește să spună: „Să moară și să re-moară de mai multe ori pe drumul cerului!"

Una din funcțiile riturilor funerare este așadar aceea de a scoate sufletul mortului dintr-o stare de necurățenie evidentă. Dar ceea ce este purificat nu este încă în mod necesar sacru. Pentru a exprima instaurarea sacrului într-un lucru sau într-o ființă, etnia Fon spune că el, sacrul, a devenit *vodun*, iar etnia Yoruba, că a devenit *orisa*. Aceste expresii se folosesc, de asemenea, pentru a desemna acel moment al funeraliilor în care se crede că manii unui defunct devin sacri. Atunci când există al doilea rând de funeralii, tocmai acestea condiționează accesul la sacru. În acele etnii în care se consideră că morții se întorc, sacralitatea lor este atât de pregnantă, încât tot ceea ce le aparține sau le este închinat nu mai poate fi atins de către cei vii. Obiectele aparținând

morților sau care le sunt dăruite lor nu trebuie confundate cu lucrurile lor personale. E vorba mai curând de măștile, de veșmintele din bumbac sau din rafie cu care sunt îmbrăcați defuncții care se reîntorc printre ai lor. „Întoarcerea“ lor este un prilej pentru a petrece și a sărbători, ceea ce constituie o dovadă că, riturile funerare fiind scrupulos îndeplinite, drumul sufletului celui defunct pe calea ce duce la strămoși a fost parcurs cu bine.

Cultul strămoșilor

Rolul purității și al sacralizării în ancestralizare arată limpede că o sanctificare ar fi în acest caz de prisos. Căci, odată ce defunctul a ajuns strămoș în urma purificării și a sacralizării lui prin rituri, el poate deveni – și în realitate chiar devine – obiectul unui nou cult, fiind considerat de acum înainte un adevărat sfânt, aducător de pace și de fericire pentru ai săi. Un asemenea strămoș pare în așa mare măsură orânduit să facă binele, încât, pentru a-l determina să-i pedepsească pe cei care vor să le facă rău descendenților săi, nu este altă cale decât aceea de a-l aduce la starea de beție dăruindu-i bere sau rachiu. Se poate spune prin urmare că strămoșii aceștia sunt sfinți, ei, care, odată ce au trecut pragul morții, nu mai sunt asociați decât cu binele, cu pacea, cu dreptatea și cu fericirea.

Riturile funerare, ca și acelea ce formează cultul strămoșilor sunt făcute din învățături păstrate cu pioșenie și transmise din generație în generație. Aceste învățături prezintă uneori destul de mari diferențe de la o familie sau de la un clan la altul. Atunci când, constatând la descendenții lor numeroasele și, deseori, atât de periculoasele efecte ale occidentalizării – sub pretextul modernizării și dezvoltării – bătrânii din Africa se arată copleșiți de tristețe, ei nu deplâng doar singurătatea tot mai mare la care se văd irevocabil condamnați. Fără să poată întotdeauna mărturisi acest lucru, ei deplâng și faptul că, pierzând încet-încet interesul pentru a învăța ce trebuie și cum trebuie făcut, descendenții lor nu le mai pot asigura parcurgerea fără greșeală a acelui drum misterios care conduce la rangul de strămoș. Suferința aceasta se situează fără îndoială cu mult dincolo de cea provocată de lipsurile materiale și de abandonarea afectivă.

Viața *post-mortem* a morților africani e concepută ca esențial comunitară; a ajunge singur înseamnă a fi damnat, și viceversa. „Satul strămoșilor“, „colegiul strămoșilor“ sau „adunarea strămoșilor“, toate aceste denumiri evocă colectivitatea strămoșilor. Acest comunitarism escatologic se află la originea a numeroase precauții privind comportarea în raport cu fiecare mort și cu toți morții laolaltă; cel puțin în raport cu toți morții aceleiași mari familii sau ai aceluiași clan.

În primul rând, nu trebuie să se uite că ordinea nașterii, primogenitura, și mai cu seamă dreptul primului născut continuă dincolo de moarte. Astfel dacă fiecare defunct are dreptul, îndată după moarte, la micile funeralii oricare ar fi ordinea în care au murit doi frați, de pildă, marile funeralii ale mezinului nu pot avea loc înainte de a fi fost făcute cele ale întâiului născut. În al doilea rând, principala funcție a funeraliilor, mici și mari, este aceea de a ajuta sufletul defunctului să se alăture comunității celorlalți defuncți ai familiei, strămoșii. Noțiunea africană de familie include de asemenea și mai ales, se poate spune, viii și morții. Astfel, după fiecare om-persoană african, reușita în viață nu se limitează doar la succesul social, ea trebuie să se prelungească dincolo de moarte. Așadar, și de o parte, și de cealaltă, familia este o cale care nu poate fi ocolită.

ROLUL FEMEII

Femeia în momentul creației

Mitul Dogon pune în paralel cele patru perechi de Nommo anagonno, care sunt cele dintâi divinități, și cele patru cupluri de Anagonno bile, care au fost cei dintâi oameni. Prezența sexului feminin în cazul consoartelor zeilor, ca și prezența consoartelor primilor strămoși atestă astfel bisexualitatea făpturii umane. Pământul însuși va fi prezentat de către etnia Dogon ca fiind soția lui Amina, cu care, după cum am văzut, cele dintâi raporturi nu au fost nicidecum ușoare.

Cu toate acestea, soțiile zeilor și cele ale oamenilor nu au fost create exact în același mod. Crearea lor a avut loc, desigur, în sânul lui Amma, devenit placenta. Dar soțiile zeilor au fost degajate din aceștia prin dedublare, în timp ce, pentru a crea soțiile oamenilor, Amma a trebuit să le meșterească separat. Pățaniile lui Ogo arată că dedublarea datorită căreia soțiile zeilor au putut fi degajate din soții lor nu s-a făcut instantaneu. În sânul lui Amma, precizează mitul, totul se petrecea încet, foarte încet. Crearea soțiilor zeilor și a primilor oameni este așadar posterioară formării fiecăruia dintre cele două tipuri de soții în raport cu soțul respectiv. Faptul că elementul masculin este creat anterior elementului feminin trebuie interpretat oare ca o întâietate și o superioritate, sau chiar ca o prioritate? În legătură cu acest punct, ca și cu altele, mitul păstrează tăcere.

Unele mituri nu fac distincție între crearea femeii și crearea genului uman. Astfel, mitul Fali ni-l înfățișează pe primul om, To Dino, coborât pe pământ fără consoartă. Numai când a coborât a doua oară, luând chipul fierarului, To Dino a fost urmat de soția lui, care a furat două semințe și a fost prima olăriță,

în timp ce soțul ei a furat focul și sculele de fierărie. Cu toate acestea, originea strămoșilor poporului Fali este situată în altă parte. Într-adevăr, papaierul este cel care, făcându-și loc în centrul universului creat de Ființa Supremă, a dat naștere, după două încercări neizbutite, primului cuplu uman de sexe opuse. Acest cuplu a adus pe lume de două ori două gemene, în timp ce broasca țestoasă, împreunându-se cu crocodilul, iar broasca râioasă cu varanul au dat naștere la câte doi gemeni masculi. Cele patru gemene și cei patru gemeni s-au împreunat la rândul lor și au devenit astfel strămoșii poporului Fali.

Mitul Yoruba presupune existența femeii în momentul creației, în timp ce existența bărbatului nu este încă menționată. Într-adevăr, tocmai într-o năframă de femeie a înfășurat zeul Obatala țărâna și cocoșul servind la crearea planetei Pământ. Atunci când, mai târziu, Ființa Supremă i-a cerut lui Obatala să-i făurească pe oameni, mitul nu mai face distincție între bărbați și femei; el lasă totuși să se presupună că ființa umană a fost creată bărbat și femeie, de vreme ce făpturile handicapate, schiloade și altele la fel de estropiate pe care le evocă sunt atât bărbați, cât și femei. Mitul nu scoate nicăieri în evidență voința de a stabili o superioritate a bărbatului asupra femeii. El subliniază limpede diferența dintre ei, dar și necesitatea amândurora întru procrearea genului uman.

Femeia, sexualitatea și procrearea

Tot miturile ne dezvăluie caracteristicile cele mai vechi ale feminității: în mitul Dogon, Pământul este soția lui Amma. Soția avea un sex, furnicarul, a cărui intrare era păzită de un cuib de termite. Referirea la acest „obiect“ ridicat de la pământ și cu înfățișare falică marchează locul unde se înrădăcinează practica exciziei femeilor, care continuă și astăzi. Însă despre acest sex originar al Pământului mitul nu spune nimic depreciativ. Dimpotrivă, el relatează că în el s-au petrecut lucruri mari și minunate. E vorba, mai cu seamă, de cei dintâi strămoși, creați nemuritori, care aveau să înfăptuiască în sexul Pământului, mama lor, nașterea în răspăr, grație căreia, coborând iarăși în străfundul Pământului, ei deveneau mai întâi pietre, apoi apă. Însă, în ceea ce-l privește mai ales pe strămoșul de rangul 7, care trebuia să transmită oamenilor cuvântul, el nu a putut să-și îndeplinească neprețuita misiune decât identificându-se total cu acel cuib de termite, adică sexul matern.

În ciuda acestui rol capital hărăzit Pământului, există un lucru care a apărut înaintea creării oamenilor și care avea să-și lase amprenta asupra umanității. Într-adevăr, mitul Dogon relatează că relația incestuoasă dintre Ogo și Pământ a avut ca rezultat, printre alte consecințe dezastruoase, ivirea sângelui

menstrual.[43] Mai târziu, același mit va menționa, printre cele șaizeci de lucruri prezente în arca zeului Nommo coborând pe Pământ, casa femeilor la menstruație, figurând în poziția a treia printre lucrurile aduse din cer. Etnologul Marcel Griaule mai relatează că bătrânul Ogotemmeli i-a mărturisit că, după incestul comis de Ogo și care a determinat apariția sângelui menstrual, Pământul întinat astfel ajunsese incompatibil cu împărăția lui Dumnezeu. Acesta și-a întors atunci fața de la soția lui și a luat hotărârea să creeze direct ființe vii.

Nu toate miturile africane menționează cum a apărut prima menstruație a femeilor. Însă menstruația este considerată peste tot, în Africa, ca o perioadă a necurățeniei de care cei din jur trebuie să se ferească și de care femeia trebuie să se elibereze periodic prin rituri adecvate. Ideea „colibei femeilor la menstruație", prezentată de mitul Dogon pentru a desemna un lucru adus din cer de către Nommo, își află echivalente la numeroase etnii africane: de fiecare dată când începe scurgerea sângelui menstrual, femeia trebuie să meargă să locuiască într-o colibă separată de toate celelalte. Acolo își gătește mâncare pentru ea, iar hrana pregătită astfel nu poate fi mâncată de celelalte persoane. La sfârșitul menstruației, femeia va trebui să facă o baie rituală menită să o spele de orice impuritate înainte de a se întoarce în incinta familială. Astăzi, condițiile de viață de la oraș nu mai permit această izolare, dar se întâmplă deseori ca pentru familie, mai ales pentru soț, să dăinuie interdicția de a consuma bucatele pregătite de o soție în stare de necurățenie.

Impuritatea este departe de a fi proprie femeii, de vreme ce contactul cu un cadavru uman, așa cum am văzut, spurcă în egală măsură atât bărbatul, cât și femeia. La fel stau lucrurile și în cazul atingerii cadavrului unui animal-totem, cum este cazul, de pildă, la populațiile Torri din Beninul Inferior, unde pitonul regal este considerat un animal-totem. Trebuie subliniat însă, că, atât la bărbat, cât și la femeie, starea de necurățenie, indiferent de cauza ei, este trecătoare. Se poate așadar întotdeauna ieși din ea.

Cum apare însă sexualitatea privită din unghiul purității și al impurității? Cea mai mare parte a riturilor religioase care urmează a fi îndeplinite suit precedate, aproape peste tot în Africa, de o serie de abstinențe, printre care figurează în general abstinența sexuală. Abstinența alimentară (sau limitarea la anumite alimente), ca și abstinența verbală, înainte de a săvârși un rit anume, încadrează adesea interdicția de a avea raporturi sexuale.

Astfel, orice adorator al divinității Adja-Fon și Yoruba Gbadu sau Igba Odu știe că, înainte de a se prezenta în fața altarului acesteia, îi este strict interzis să fi avut raporturi sexuale începând din ajunul zilei precedente. În afară de asta, el trebuie să nu fi mâncat absolut nimic și, mai ales, să fi avut grijă să-și scalde ochii într-un lichid special, pentru a nu-și pierde vederea în urma

43. M. Griaule, *op. cit.*, p. 20.

contactului vizual cu Gbadu, atât de departe a mers vestea despre puterea acestei divinități. În alte rituri, abstinența sexuală cuprinde nouă zile pentru bărbat și șapte zile pentru femeie. Această abstinență nu merge însă nicăieri până într-acolo încât să antreneze celibatul permanent. În schimb, „soțiilor de zei" li se interzice adesea să aibă raporturi sexuale și cu atât mai mult să se căsătorească în perioada inițierii lor religioase, care poate avea loc fie într-o pădure sacră, fie într-o colibă din inima satului, deși această perioadă, care durează uneori mai multe luni, se caracterizează printr-o retragere cvasitotală din „lume".

Așadar ar fi greu să susținem că religiile negro-africane discreditează femeia ca protagonist al religiosului, din pricina feminității ei. Mai mult, unele funcții sacerdotale precise sunt rezervate aproape numai femeilor. De altminteri, există posturi rezervate femeilor în majoritatea confreriilor, posturi care se bucură de tot atâta prestigiu ca și cele ocupate de bărbați. Chiar și în acele confrerii religioase considerate ca fiind inaccesibile femeilor, există uneori un post rezervat unei femei la o vârstă venerabilă, căreia îi sunt încredințate rituri pe care bărbații nu sunt apți să le îndeplinească. Am putea aminti ca exemplu, la populațiile Yoruba, pe Iya-agan, preoteasa care oficiază în cadrul societății pe jumătate secretă Egungun, de altminteri rezervată exclusiv bărbaților, și a cărei principală funcție este cultul strămoșilor. În numeroasele culturi domestice sau familiale respectate cu regularitate în Africa, se întâmplă frecvent ca oficiantul să fie o femeie. În orice caz, cam peste tot, femeile sunt cele care prezintă pe altarul strămoșilor sau al divinităților tutelare ale clanului sau ale familiei ofrandele zilnice de apă, de hrană și de băuturi alcoolice cu care sunt cinstiți manii strămoșilor. Tot ele sunt cele care aruncă în sus, în fața altarului strămoșului sau al divinității, cele patru cotiledoane de cola, care, după felul cum cad pe pământ, arată că ofranda a fost sau nu acceptată. Femeile sacrifică, de asemenea, pe altare, micile animale aduse ofrandă, precum porumbeii, puii de găină, bibilicile etc. Însă, de îndată ce trebuie sacrificat un ied, o oaie, un bou, se face apel la bărbați.

Totuși, cu excepția unor cazuri cu totul deosebite, preotesele sunt adesea femei ajunse la menopauză. Acest fapt înseamnă oare că îndepărtarea de sexualitate este mai compatibilă cu funcțiile religioase, sau trebuie să înțelegem mai curând că această intrare relativ târzie a femeilor în roluri sacerdotale poartă amprenta convingerii africanilor, anume că, pe măsură ce femeia înaintează în vârstă, în ea s-ar dezvolta niște calități spirituale excepționale?

Femeia și maternitatea

În ceea ce privește maternitatea, importanța ei în plan social nu scapă nimănui, dar funcțiile ei religioase sunt mai greu de sesizat. Maternitatea nu o pune pe femeie în situația de necurățenie, așa cum este cazul menstruației.

Atenția pe care cei din jur o acordă în general femeii care a născut nu este menită a-i conferi acesteia un rol religios particular. De fapt, preocuparea celor din jur este să o ajute pe mamă să-și regăsească acea agilitate a corpului pe care pare s-o fi pierdut odată cu maternitatea. În aceste cazuri se vorbește adesea de „a coace" sau „a coace iarăși" trupul mamei, prin aceasta exprimându-se fără îndoială ideea că maternitatea provoacă în organismul mamei un fel de reîntoarcere la fragilitatea tinerelor vlăstare ale plantelor.

În unele etnii, proaspăta mamă trebuie să învețe din nou anumite gesturi care aparțin totuși vieții de zi cu zi. Însă astfel de rituri par săvârșite de mamă mai curând în folosul copilului decât al ei înseși. Placenta, semnul palpabil al legăturii dintre mamă și copil, face întotdeauna obiectul unei atenții deosebite, căci toate funcțiile magico-religioase pe care se presupune că le poate îndeplini privesc atât copilul, cât și mama lui. Ea este deseori îngropată într-un loc reavăn și umed, neapărat știut de mamă, care devine astfel și protectoarea acestuia.

Dacă există o putere legată de maternitate și care să fie de natură indiscutabil religioasă, aceasta nu poate fi decât cea pe care o au, în Africa, toate mamele: aceasta constă în a-și binecuvânta sau a-și blestema progenitura. Și tații, desigur, au această putere. Însă la ei ea pare să treacă prin mijloacele magico-religioase de întărire, în timp ce la mame, ea pare mai naturală și mai mare. Dacă de orice blestem te temi, de blestemul mamei te temi mai mult ca de oricare altul.

Nu e mai puțin adevărat că problemele cu care femeia africană trebuie să se confrunte astăzi nu mai sunt decât de departe în raport cu religiile africane tradiționale. Hegemonia miturilor și dispozițiilor religioase ancestrale este concurată treptat de problemele de supraviețuire în raport cu care femeile adoptă o atitudine mai realistă și mai pozitivă decât cea a bărbaților. Zdruncinată în structurile ei cele mai intime, societatea africană tradițională este parcursă în toate sensurile de frământări cărora încearcă să le facă față, să le răspundă sau cu care încearcă să se obișnuiască prin diverse mijloace. Statutul femeii este astfel perturbat. Contradicțiile inerente diverselor ei roluri, prea puțin vizibile altădată, se manifestă de acum înainte în mod evident.

RELIGIILE AFRICANE ȘI DEZVOLTAREA

Printre elementele mitice în care se înrădăcinează credințele religioase, trebuie să subliniem și ceea ce s-ar putea numi spațiul ocupat de fiecare din religiile africane. Într-adevăr, pentru mentalitatea africană, spațiul nu este un *continuum* nediferențiat, ci ceva eterogen și cu toate acestea unificat și vitalizat.

Această eterogenitate a spațiului înseamnă, între altele, că stânga, dreapta, fața, spatele, dedesubtul, partea de deasupra posedă valori pe care le putem reduce schematic la pozitiv sau la negativ și care comandă comportarea individului sau a grupului, în special comportamentul religios sau magic. Fiecare din aceste locuri nu este așadar un spațiu neutru. El este, de asemenea, dacă nu mai ales, o direcție, un orizont chiar, caracterizându-se prin sex, prin polaritate și prin ocupantul său mitic-religios sau magic. Umanizarea totală și conștientă a mediului sau a spațiului pe care o implică această viziune despre lume este încă foarte departe de a fi percepută la justa ei valoare.

Dacă mediul nemijlocit al individului face obiectul unei eterogenități atât de evidente, cel al grupului nu ar putea fi nici el lăsat în seama anonimatului sau a nediferențierii. Și tocmai aici intervin religiile negro-africane și panteonurile lor. În cazul populațiilor Yoruba, felul în care spațiul este ocupat din punct de vedere religios este ilustrat de două orașe: Ife, care a fost întotdeauna un oraș religios și pe care etnia Yoruba îl consideră buricul pământului (*idodo-aiye*), și Oyo (vechiul și/sau noul), care a fost și rămâne capitala politică a regatului. Orașul Oyo nu avea mai puțin de opt cartiere așezate în jurul unui al nouălea, care apare astfel drept centrul ansamblului. Fiecare din aceste cartiere era plasat sub autoritatea în același timp teritorială, socio-politică și religioasă a unui notabil, principalele altare ale divinităților din panteonul Yoruba fiind repartizate aici după o logică ce reflectă natura zeilor și unele dintre relațiile lor cu oamenii. Astfel, cartierul rezervat palatului adăpostea cele trei temple principale, Shango, Eshu (Elegba) și Ogboni. Or, aceste trei divinități sunt, respectiv, un strămoș regal divinizat, zeul intermediar între oameni și toți ceilalți zei și, în sfârșit, manii divinizați ai persoanelor ajunse la cea mai înaltă maturitate pe care o poate atinge un om și care sunt reunite, în timpul vieții, în societatea secretă denumită Ogboni.

Ocuparea religioasă a spațiului, după exemplul oferit aici de orașul Oyo, fiind extinsă la ansamblul regatului Yoruba, acesta din urmă capătă aspectul unui univers închis în sine, căruia viața îi este insuflată pornind de la un loc ombilical, central prin însăși funcția lui. Pentru etnia Yoruba, acest „buric al lumii“ era tocmai orașul Ife. Acolo a început totul. Acolo au coborât zeii pe pământ și tot acolo se află, și astăzi, unele vestigii ale trecerii lor.

Pentru fiecare din grupurile africane tradiționale, societatea avea mai întâi un sens în raport cu ea însăși, precum și cu teritoriul ocupat de zeii ei, printre care strămoșii ocupă locul pe care îl știm. De altminteri, unele etnii africane folosesc același cuvânt pentru a se numi pe ele însele și pentru a spune „om“. Societățile africane, fiecare luată individual, s-au structurat deci în sensul unei închideri în sine care își află rădăcinile într-un egocentrism religios, politic și cultural.

De fapt, această închidere, reală, însă relativă, a societăților africane a fost întotdeauna trăită concomitent cu o deschidere la fel de constantă a acestor societăți unele față de altele. Conștiința înrădăcinării fiecăruia din aceste grupuri în propria lui glie nu-și avea echivalentul decât în aceea a relației binefăcătoare care trebuie să lege fiecare grup de mediul său, populat de necunoscuți, desigur, dar și de adevărați alter ego.

Să precizăm în sfârșit că, pentru negro-africani, devenirea lucrurilor și a ființelor voită de Creator este un fel de dar total. O astfel de atitudine nu este nicidecum o resemnare individuală și colectivă sau chiar o retragere în fața evenimentelor susceptibile de a avea loc. Convingerea că nimic din ceea ce se petrece nu se poate situa în afara planurilor inițiale ale Creatorului nu înseamnă nici că noi am ști dinainte ce se va întâmpla și nici, mai ales, că am ști cumva dinainte ce și cum ar trebui să facem. Creatorul nu este cineva care știe dinainte tot ceea ce avea să facă sau tot ceea ce avea să se facă. Exemplul lui Amma, Dumnezeul creator al etniei Dogon, arată limpede că lucrul prin care Creatorul își depășește creaturile, oricare ar fi ele, este puterea lui de acțiune. Și această putere Creatorul Suprem o are asupra tuturor și asupra a tot ce este, inclusiv asupra a ceea ce poate părea neprevăzut. Tocmai de aceea, după ce a săvârșit opera grandioasă a creației, oul lui Amma a fost pus în centrul Universului. Și dacă se spune că Amma de aici veghează asupra lumii, lucrul se întâmplă în virtutea convingerii că, din acest loc de unde nimic nu-i poate scăpa, în loc să se mulțumească să domnească fără a guverna, Ființa Supremă conduce efectiv în fiecare clipă și în cel mai mic detaliu valul aparent de nezăgăzuit al celor ce se petrec. Doar ea deține această putere.

Interpretată cum se cuvine, dezvoltarea, ca și viața umană, apare astfel înainte de toate ca o îndatorire, oarecum ca un lucru pe care știm că trebuie să-l facem și că-l vom face, dar despre care știm în același timp că nu va fi lesne de făcut.

RELIGIILE AFRICANE ȘI ȘTIINȚA

Religiile negro-africane tradiționale erau departe de a ocupa întregul spațiu al cunoașterii în societatea tradițională. Desigur, nu totul era aici religie. Însă aceasta era centrală și, din acest motiv, erau puține lucruri care să nu aibă legătură cu ea. În plan interior, în religia tradițională operau ideea de cauză, recursul la experiență și consensul coactorilor, care se nimereau să fie în același timp și coștiutori. Ele rămân, chiar și astăzi, noțiunile ordonatoare ale gândirii religioase negro-africane. Ceea ce ne împiedică să le cunoaștem este tocmai efectul de respingere pe care îl exercită știința dominantă occidentală asupra ansamblului celorlalte cunoașteri, care îi sunt, din punct de vedere cultural, străine.

Perfecțiunea atinsă astăzi de expresia discursivă a cunoștințelor logico-matematice și gradul de abilitate în mânuirea datelor sensibile în scopuri demonstrative ni se par atât de singulare, încât suntem înclinați să vedem în ele privilegii ale epocii noastre, ceea ce ne face să le refuzăm epocilor și omenirii de până acum. Însă instaurarea târzie a științei dominante actuale ne invită la limitarea valorii reale a științei moderne și, mai ales, la reducerea hegemoniei a înseși noțiunii de știință.

Dincolo de diversitatea lor, religiile tradiționale negro-africane ilustrează înainte de toate, atunci când caută să istorisească începutul ființelor și lucrurilor, realitatea, seriozitatea și perspicacitatea setei de cunoaștere a întemeietorilor lor. Or, setea aceasta de cunoaștere este în întregime susținută de o căutare, o așteptare și de un fel de neliniște. Tocmai acestei căutări – ca idee și realitate, în același timp – s-a dăruit sau s-a revelat Ființa Supremă. Și de aceea căutarea asta nu era alta decât cea a cauzei. Pentru religiile negro-africane, Dumnezeu, Ființa Supremă, este cel care, dincolo sau dincoace de toate cauzele empiric identificabile, își asumă funcția de cauză ultimă sau primă, de care depinde totul, inclusiv divinitățile inferioare al căror cult, după cum am văzut, este atât de exuberant, încât umbrește deseori prezența lui Dumnezeu.

În cadrul raportului negro-africanului cu Dumnezeu, cu zeii, cu oamenii, cu animalele, cu vegetalele și, într-un mod general, cu cosmosul, aspectele religiilor negro-africane descrise în paginile precedente ilustrează în suficientă măsură această permanență a setei de cunoaștere, ca și prezența și eficacitatea acestei căutări a cauzei. De aceea nu am ezitat să prezint divinitățile ca „operă a cunoștințelor" sau ca „produs al cunoașterii". Cultul în sensul strict al termenului, precum și toate practicile magico-religioase sunt și ele în întregime guvernate de interesul arătat cauzei.

În confecționarea altarelor pentru divinitățile inferioare, ca și a amuletelor, talismanelor și a altor suporturi care se socotește că au o putere specială sau o forță specifică pe care preotul, magicianul sau credinciosul speră să o pună în serviciul lor, caracterul necesar al fiecăreia din componentele figurând drept cauză în raport cu rezultatul final căutat este în mod constant atestat de faptul că nici una din ele nu este înlocuibilă. Ele sunt de neînlocuit în individualitatea lor; ca, de altfel, și în ordinea după care trebuie să se succeadă în sânul totului pe care trebuie să-l constituie pentru a face posibil efectul scontat.

Indivizii angajați colectiv în aceste activități, atât cognitive, cât și practice, sunt departe de a fi lăsați fiecare în legea și de capul lui. Căci, fie că e vorba de un grup omogen de preoți sau de credincioși sau, dimpotrivă, de un grup parțial compus din preoți și credincioși, dovada eficacității unui demers religios sau magic nu e considerată valabilă decât dacă emană de la grup în majoritatea membrilor săi.

Fetișismul și magia oferă cu pregnanță, în Africa, spectacolul constant al voinței de a supune efectele scontate judecății, însă nu celei a individului izolat, ci judecății grupului de coactori care sunt în același timp cunoscători și cocredincioși. În felul acesta, oricare ar fi caracterul ezoteric al cunoștințelor utilizate, dimensiunea lor colectivă este încontinuu subliniată, pe de o parte, prin voința de a nu lăsa individul în voia capriciilor sau fantasmelor sale și, pe de altă parte, prin grija de a acorda importanța care li se cuvine îndoielii și tentativei de dezmințire putând veni din partea unui individ în raport cu grupul căruia îi aparține.

Într-un domeniu atât de apropiat de sacru, cât și de profan, cum este cel al prezicerii viitorului, se întâmplă adesea, într-adevăr, ca un ghicitor să înscrie figura geomantică ieșită în urma operației oraculare pe un ciob de oală sau o bucată de tigvă, apoi s-o încredințeze clientului său, sfătuindu-l să se ducă să i-o interpreteze și să i-o comenteze oricare alt ghicitor pe care îl alege el, pentru a pune astfel la încercare prima interpretare primită. De asemenea, se întâmplă des ca vânzătorii de talismane să le promită clienților că vor primi înapoi articolul vândut dacă acesta se dovedește a nu avea puterea de a produce efectul așteptat. Fără să fie nevoie să ne pronunțăm asupra conținutului arcanelor revelate de oracol și de talismanele magicienilor, lucrul pe care îl pune în lumină comportamentul unora și al altora în astfel de împrejurări este nu numai conștiința legăturii cauzale existând între anumite lucruri și împrejurări și anumite efecte, ci și, mai ales, voința de a spori numărul subiecților susceptibili de a adera la un anume conținut de adevăr sau de a-i recunoaște o anumită eficacitate.

Într-un domeniu precum medicina, care se deosebește de religie și de magie rămânând totuși destul de apropiat de ele, sunt numeroase exemplele care atestă, la negro-africani, conștiința acută a căutării legăturii cauzale și a necesității de a supune efectele așteptate mărturiei – și parcă verificării – venind din partea unui număr cât mai mare de indivizi. Demersul progresiv al religiei în direcția medicinei și a farmacopeii, trecând prin magie și fetișism, ca și prin prezicerea viitorului, dovedește că religia negro-africană era și este departe de a ocupa întregul spațiu al cunoașterii în culturile africane. Căci acest demers culminează prin acele cunoștințe tehnice, și chiar tehnologice, referitoare la agricultură, la pescuit, la vânătoare, la olărit, la fierărie, la țesut etc., care ilustrează conștiința legăturii cauzale și a supunerii efectelor unei mărturii venind din partea celui mai mare număr de coștiutori și coactori.

Este important de reținut că familiaritatea ancestrală a religiilor negro-africane cu cauza și căutarea dovezii situează această gândire într-un raport de posibil interlocutor cu gândirea tehnico-științifică modernă. Preocupările științei și ale tehnicii moderne sunt așadar compatibile cu cele ale gândirii religioase negro-africane. Dacă ne îndepărtăm puțin de opțiunea fenomenologică

pentru a ne întreba care sunt raporturile acestor religii cu cunoașterea, constatăm într-adevăr că ele nu prescriu nicăieri vreo limită cunoașterii. Ele dozează, desigur, ceea ce poate fi cunoscut în funcție de vârsta, sexul, ca și de clasa căreia îi aparține candidatul cunoscător, însă acest lucru vizează mai degrabă protejarea cunoașterii – mai exact a anumitor cunoștințe – decât interzicerea cunoașterii ca atare. Cunoașterea rămâne o valoare demnă de a fi căutată pentru ea însăși.

În religiile tradiționale negro-africane, o cunoaștere este întotdeauna bine-venită ca sumă de cunoștințe și, mai ales, cunoștințe sigure sau știință. Dar cum stau oare lucrurile în legătură cu aplicațiile oricărei cunoașteri, fie ea și științifică, ce ar putea amenința viața sub toate formele ei, începând cu viața omului? Cu acele aplicații care, substituindu-se mai mult sau mai puțin conștient lui Dumnezeu ca Ființă Supremă, ar încerca să remodeleze ordinea lucrurilor? Cu acelea care ar duce la ațâțarea unor grupuri de indivizi împotriva altora, unica ieșire fiind doar distrugerea celei mai mari părți din aceste grupuri, sau care ar duce la izolarea ființei umane de semenii ei, de mediul ei vegetal, animal și cosmic și, din aproape în aproape, de Dumnezeu însuși? Aceste utilizări ale științei, ca și toate celelalte asemănătoare, nu ar întârzia să întâmpine rezistența, nu atât a religiilor africane, cât a mentalității negro-africane în sânul căreia dinamismul elementelor de natură religioasă nu mai are nevoie să fie demonstrat.

În loc să continuăm a nega prezența oricărei științe în gândirea negro-africană, sub pretextul că aici totul ar fi religie, s-ar cuveni deci să recunoaștem principiile ordonatoare ale unei activități științifice autentice. Aceste principii, fiindcă ele operau deja, au putut da naștere, alături, dacă nu chiar în prelungirea acestei gândiri religioase, unui ansamblu de cunoștințe pozitive, judicios însoțite de un dispozitiv conceptual explicativ și întemeiate pe concursul simțurilor, totul pe o bază transindividuală. Știința autentică ce a putut astfel conviețui cu credințele religioase negro-africane a fost distrusă din temelii și risipită ca urmare a dislocărilor suferite de societățile negro-africane, fapt pentru care nu trebuie să ne mai mirăm dacă ea a fost acoperită de superstiții și de un șarlatanism mai mult sau mai puțin vulgar.

VIITORUL RELIGIILOR NEGRO-AFRICANE

În credințele religioase negro-africane nu există ideea sfârșitului lumii. Grija cu care se istorisește cum a început totul, cu excepția Ființei Supreme, nu-și are echivalentul, se pare, decât în convingerea că lumea va dăinui, dacă nu veșnic, cel puțin atât cât va fi prin voia lui Dumnezeu. Religiile negro-africane

lasă impresia că sunt instalate în veșnicie. Ele nu-și pun problema viitorului lor. Și totuși, însuflețite de un dinamism extrem de puternic, ele înfruntă neîncetat multiplele sfidări venite din partea istoriei. Procedând astfel, ele se schimbă.

Un observator atent, J.-C. Froelich, scria acum treizeci de ani: „Lumea păgână nu se va adapta: ori se va converti, ori va rămâne cantonată în rezervații.“ Apoi, reflectând asupra celui care este un adept al credințelor religioase negro-africane, el preciza:

> Pentru păgân, situația se prezintă puțin altfel. El nu va dispărea material, ci doar credințele și societatea lui vor dispărea; credința sa religioasă și miturile sale vor coborî la nivelul superstițiilor, gesturile și riturile vor supraviețui, dar nu vor mai fi înțelese; atât timp cât trecerea la creștinism sau la islam nu va fi desăvârșită, magia și teama de vrăjitori vor dăinui: vom vedea apărând, din ce în ce mai numeroase, cultele sincretiste sau cultele derivate din păgânism, precum cultul Voodoo din Haiti.[44]

Diferența de „destin“ care credem că există între viitorul prezis de aceste cuvinte lumii păgâne, pe de o parte, și păgânului însuși, pe de altă parte, nu e decât aparentă. Căci a nu se adapta, ci a se converti, pe de o parte, și, pe de altă parte, a nu mai înțelege gesturile și riturile în timp ce apar culte sincretiste înseamnă în mod necesar a se transforma, a supraviețui, însă sub alte forme.

De fapt, se pare că o religie nu moare decât în aparență; de vreme ce, dispărând, ea ajunge mereu să se incarneze și, astfel, să continue să trăiască în una sau mai multe religii mai mult sau mai puțin radical noi sau prezentându-se ca atare. Încredințată sieși în spațiul său socio-cultural originar, religia tradițională negro-africană și-ar fi putut salva vreme îndelungată puritatea lumii ei și fidelitatea adeptului ei în chip de credincios. Însă, intrată în contact, așa cum a fost și cum continuă să fie, cu islamul și cu creștinismul, pentru care îndatorirea de a aduce noi adepți face parte din credința și mesajul mântuirii, religia tradițională negro-africană a început deja procesul complex menit să-i asigure supraviețuirea.

J.-C. Froelich afirma, în 1964, că 55% dintre locuitorii Africii Negre practică religii animiste. Însă în 1985 unii susțineau că, din trei africani, în medie, unul este creștin, al doilea musulman, iar al treilea adept al credințelor tradiționale. Dacă ținem seama de apartenențele religioase recunoscute și declarate, partea rezervată religiilor tradiționale este în continuă scădere. Dar această dispariție cantitativă, materială și exterioară, pare mai curând să ascundă o vigoare a credințelor religioase tradiționale.

Acestea au cucerit deja religia islamică într-o asemenea măsură, încât s-a putut vorbi de un „islam negru“. Ele invadează de acum încolo creștinismul

44. J.-C. Froelich, *Animismes, les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest*, Paris, Éditions de l'Orante, 1964, p. 229.

cu acel zel care a putut declanșa o reacție teologică cunoscută sub numele de inculturație și care, este evident, nu și-a spus ultimul cuvânt. Și într-un caz, și în celălalt, sub presiunea numerică a celor convertiți la islam și la creștinism, al căror număr crește neîncetat ca urmare a creșterii demografice excepționale ce caracterizează societățile Africii Negre, credințele ancestrale se îmbracă treptat într-o nouă haină religioasă.

La adăpostul unui comportament exterior conform cu cei „cinci stâlpi" ai islamului (profesiunea de credință, rugăciunea, pomana, postul și pelerinajul la Mecca), numeroși africani continuă unele practici ancestrale legate de naștere, de circumcizie, de căsătorie, de consultarea prezicătorilor, de ocrotirea împotriva răului, îndeosebi împotriva vrăjitoriei și a morții. Această păstrare fidelă a practicilor religioase tradiționale nu mai înglobează, de acum înainte, comportamentele colective. Ea s-a consolidat în cadrul vieții individuale și se arată astfel întru totul compatibilă cu apartenența la ansambluri religioase transnaționale, cărora o subdiviziune în confrerii, revigorate de profeți iviți din continentul negru, le aduce o garanție suplimentară de universalitate, ca și de autenticitate negro-africană.

În ceea ce privește creștinismul, fenomenul recurgerii la credințele și la practicile caracteristice ale religiilor tradiționale se face simțit mai ales în bisericile africane așa-zis independente. Or, numărul de adepți africani ai acestor biserici independente, estimat la vreo câteva sute de mii în 1900, a ajuns la 3 milioane în 1950 și la 9 milioane în 1970. W. Bühlmann apreciază că numărul total al acestor creștini africani independenți va fi în anul 2000 de 34 de milioane, față de 32 de milioane de ortodocși și de copți, 110 milioane de protestanți și 175 de milioane de catolici.[45]

În aceste biserici africane independente se respectă Evanghelia (reinterpretată cum se cuvine de către profeți negri, precum Haris în Côte d'Ivoire, Matswa în Congo, Kimbangu în Zair ș.a.). Credincioșii și clericii lor se străduiesc să rezolve probleme legate de îngrijirea bolnavilor, de prezicerea viitorului, de ocrotirea împotriva răului, adversității și vrăjitoriei etc. Iar elementul-cheie al practicilor religioase tradiționale pe care îl regăsim aproape pretutindeni în aceste biserici independente este starea de posedare. Aceasta joacă aici un rol central; căci în timpul transei se obține acea clarviziune servind la diagnosticarea cauzelor bolii și ale nenorocirii, ca și la recomandarea leacurilor și a regulilor de comportare care trebuie urmate cât mai aproape cu putință de învățătura evanghelică. Numărul mare de biserici independente și libertatea pe care o au în interpretarea *Vechiului* și *Noului Testament* pot lămuri cu prisosință rolul lor de intermediar față de religiile tradiționale și creștinism.

---

45. *Cf.* W. Bühlmann, *La tierce Église est là*, Saint-Paul Afrique, 1978, p. 35.

Modificările profunde care afectează societățile africane au transformat deja cadrul credințelor ancestrale. Independența politică a țărilor africane, vântul de libertate ce zguduie toate straturile sociale ale acestora, precum și greutățile vieții care, în virtutea conjuncturii economice internaționale, lovesc necruțător păturile sociale cele mai defavorizate exercită asupra psihologiei credinciosului negro-african o influență complexă. Influență subtilă și hotărâtoare, sub efectul căreia religiile tradiționale negro-africane lasă impresia că dispar doar fiindcă au găsit, de azi înainte, în islam și în creștinism o glie în care pot face să rodească moștenirea lor milenară deopotrivă cu mesajul lor de mântuire.

BIBLIOGRAFIE

AGUESSY, H., „La divinité Lègba et la dynamique du panthéon vodoun au Danhomê“, în *Cahiers des religions africaines*, Kinshasa (Zair), vol. 4, nr. 7, ianuarie 1970.

BÜHLMANN, W., *La tièrce Église est là*, Kinshasa (Zair), Saint-Paul Afrique, 1978, 288 p.

FROELICH, J.-C., *Animismes, les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest*, Paris, Éditions de l'Orante, 1964, 256 p.

GRIAULE, M., *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard, 1966, 215 p.

GRIAULE, M., DIETERLEN G., *Le Renard pâle*, Paris, L'Institut d'Ethnologie, 1965.

GUERRIER, E., *Essai sur la cosmogonie des Dogon. L'arche du Nommo*, Paris, Robert Laffont, 1975, 250 p.

HAMPATÉ BA, A., „La notion de personne en Afrique noire“, în *La Notion de personne en Afrique Noire*, Editions CNRS, 1973, 598 p.

KAGAME, A., *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences Coloniales, 1956, vol. XII, fasc. I, 448 p.

—, „La place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu“, în *Cahiers des religions africaines*, Kinshasa, 1968, vol. 2, nr. 4.

LALEYE, I.-P., *La Conception de la personne dans la pensée traditionnelle yoruba*, Berna, Herbert Lang et Cie, 1970, 250 p.

—, *Pour une anthropologie repensée*, Paris, La Pensée universelle, 1977, 160 p.

—, „Du rite au mythe et du mythe au rite: une phénomenologie de la transcendance“, în *Méditations africaines du sacré*, lucrările celui de-al treilea Colocviu Internațional al CERA, Kinshasa, 1987.

—, „Dialectique de *l'homo religiosus* africain avec le sacré: points d'ancrage pour une théologie de la vie monastique“, în *Vie monastique et inculturation à la lumiere des traditions et situations africaines*, Kinshasa, 1989.

—, „Le mythe, création ou recréation du monde“, în *Présence africaine*, nr. 99–100, trim. III și IV, 1976.

—, „Relations interpersonnelles et sortilèges, réflexions sur la conception négro-africaine de la personne et les causes de la persistance de la sorcellerie“, în *Savanes et Forêts*, număr special, trim. I, 1982.

EXACERBAREA EXTREMISMELOR RELIGIOASE ÎN LUME

de Henri Tincq

„Extremism“, „fundamentalism“, „radicalism“, „integrism“, „ultratradiționalism“, „fanatism“: în lipsa unui lexic precis și necontroversat, observatorul vieții religioase – sociolog, filozof sau ziarist – se confruntă neîncetat cu dificultăți de definiție. El plutește într-un univers cu atât mai complex și mai schimbător cu cât în acest univers se întâlnește cu istoria și cu prezentul, cu apropiatul și cu depărtatul, cu spiritualul și cu temporalul, cu religiosul și cu politicul, cu transcendentul și cu imanentul, cu laicul și cu iraționalul. Sunt [mai curând] realități de care observatorul trebuie să se apropie decât să le atingă, mai degrabă contururi pe care trebuie să le sugereze și să le deseneze decât conținuturi pe care trebuie să le descrie.

Încercarea de a „obiectiva“ și de a clasifica fenomene ca „extremismele“ religioase – păstrăm acest cuvânt, deși nesatisfăcător –, devenite omniprezente pe scena lumii până la a trezi spaime milenariste, este asemenea muncii unui artizan. Defrișând un astfel de teren, există nu numai riscul de a trăda adevărul, nuanțele sale, complexitatea, ci mai ales acela de a deforma convingeri, de a răni sensibilități.

Căci înseși cuvintele – „integrism“, „fundamentalism“, „fanatism“ –, ca și ideile pe care le vehiculează, au devenit nebune. În loc să exorcizeze răul, ele îl agresează pe credincios. Pentru cutare săptămânal francez, musulmanul care se roagă în moschee sau le recită din *Coran* copiilor săi este un „integrist“. Aceste cuvinte sunt etalate fără discernământ în titlurile ziarelor, invadează ecranele televizoarelor, explică o lume care supraestimează cu atât mai mult aceste forme pervertite de religie cu cât ea însăși este din ce în ce mai laică, mai lipsită de cultură religioasă, mai ruptă de referințele ei spirituale, ba chiar mai indiferentă și atee. O lume care, în același timp, freamătă de mii de dorințe, revendicări, aspirații, frustrări pe care le numește, pe rând și din ușurință, „revanșa lui Dumnezeu“, sau „trezirea spiritualităților“.

Dar nu numai cuvintele întind capcane. Dificultatea de a vorbi despre formele contemporane de extremism religios este determinată mai ales de varietatea și de dezintegrarea sistemelor de sens și a confesiunilor în lume,

de eterogenitatea categoriilor pe care aceste sisteme le acoperă, de renumele de care se bucură, de interdicțiile cu care sunt sancționate, de deformările cărora le cad victime. „Panorama“ extremismelor religioase pe care o încercăm în acest articol își propune să abordeze o realitate, să o descrie, să o înțeleagă, dar nu să îi stabilească proporțiile, nici să o ierarhizeze. După ce criterii ar putea fi comparați hassidim în caftan negru din Mea Shearim, cartierul din Ierusalim, hinduiștii care au renunțat la lume sau fidelii catolici, discipoli ai Monseniorului Lefebvre, care participă în fiecare an, de Rusalii, la pelerinajul integrist de la Chartres?

Principala distincție care trebuie făcută, de la început, vizează, pe de o parte, sfera fenomenelor de reafirmare a identității, aflată în plină expansiune, sferă în care intervin, natural, dimensiunea etnică și cea religioasă și, pe de altă parte, sfera integrismelor propriu-zise, care, pornind de la un text sacru și de la o religie stabilită, modelează cu intoleranță și violență o întreagă concepție despre viață, despre om, drept, societate și stat.

Respectând aceste criterii și operând de fiecare dată distincțiile majore care se impun, vom trece în revistă fiecare din marile forme contemporane de extremism religios, într-o ordine pur arbitrară – succesiv în creștinism, islamism, iudaism, hinduism – înainte de a interpreta fenomene care, deși diferite, se îndreaptă, fără îndoială, în aceeași direcție: o reacție viguroasă împotriva modernității, o „instrumentalizare“ a religiei în scopul unor revendicări politice sau ale unui protest social; respingerea unui model laic impus; afirmarea unei transcendențe într-o lume deziluzionată.

CREȘTINISM: PENTICOSTALISM PROTESTANT ȘI INTEGRISM CATOLIC

Fără a ne întoarce în timp până la catari, găsim în creștinismul epocii moderne trăsături ale „integrismului“, de exemplu, în severitatea morală și doctrinară a jansenismului. Dar reacția față de un mediu politic, intelectual, social care, în secolele post-creștinării, se detașează de Dumnezeu și de sistemul de influență morală al bisericilor capătă, în realitate, în funcție de țări și de religii, forme multiple. Aceste forme se vor numi „trezire“ sau „penticostalism“ în sferele protestante și „intoleranță“ sau „integrism“ în sfera catolică. Ele vor da naștere unei multitudini de comunități, secte, grupări mai mult sau mai puțin mistice, oculte sau harismatice, aflate în disidență sau nu față de bisericile istorice. Pornind de la *Biblie*, de la un catehism sau de la o învățătură dogmatică, interpretate în stare brută și literal, ele încearcă să reziste unei modernități considerate agresivă și anonimă și, cu nostalgia „societății perfecte“ de ieri,

grosolan idealizată, să-l repună pe Dumnezeu în centrul vieții sociale. Aceste grupări fundamentaliste creștine exprimă, cel mai adesea, reacții identitare care trebuie deosebite cu orice preț de integrismul condamnat pentru formele sale intolerante și violente.

Influența evanghelică și penticostală

Marcată de o întoarcere la studiul literal al *Bibliei*, la o viață comunitară ardentă și de o evanghelizare militantă, influența „evanghelică", „baptistă" sau „penticostală" este puternic legată de istoria Statelor Unite și de marile traumatisme ale acestei țări ca, de exemplu, războaiele de independență și de secesiune, abolirea sclaviei, lupta pentru egalitatea în drepturi a minorităților, mișcarea *hippy* sau războiul din Vietnam. Încă din secolul al XIX-lea, „nebuloasa" evanghelică răvășește marile curente protestante instituționalizate ale originilor – bisericile reformată, metodistă, anglicană, episcopaliană etc. – care se dezintegrează într-o mulțime de mișcări: Martorii lui Iehova, adventiști, mormoni etc.

După război, aceste mișcări invadează Europa Occidentală, afectând puternic, ca și în Statele Unite, mai întâi bisericile protestante istorice (luterană, reformată), destabilizând și Biserica Catolică, care nu a recunoscut oficial Reînnoirea harismatică decât la mijlocul anilor '70. Neacceptând nici o structură instituțională prea puternică, aceste mișcări preferă să se exprime în grupuri restrânse de rugăciune și de misiune evanghelizatoare. Ele își au predicatorii lor, pasionați de televiziune (teleevangheliștii din Statele Unite), se adună în comunități cu legături mai mult sau mai puțin libere, frecventează locuri de pelerinaj în plină renaștere (ca Paray-le-Monial pentru comunitatea harismatică a lui Emmanuel). Membrii acestor mișcări își consacră timpul pregătirii și studiului, apără ideile bazate pe o lectură fundamentalistă a *Bibliei*, justificând prin Sfintele Scripturi – pentru unele din aceste mișcări – respingerea avortului sau a homosexualității. Invocă Sfântul Duh și harismele sale (adică însușirile sale spirituale extraordinare) și se ocupă cu practici de vindecare, ba chiar de exorcism.

Această mișcare propune, în concluzie, un creștinism inventiv, festiv, „atestatar", în sensul în care, într-o societate laicizată, credincioșii fac – în mod hotărât și spectaculos – dovada credinței lor în existența lui Dumnezeu. Succesul acestei mișcări derutează și, în Biserica Catolică, de exemplu, manifestarea curentului harismatic, începând cu anii '70, a fost mult timp considerată un fenomen marginal, dacă nu chiar folcloric. Un anume exhibiționism al credinței și al rugăciunii, încurajarea manifestărilor emoționale și predicarea directă a Evangheliei până și pe străzi continuă să șocheze mentalitatea catolică

clasică. Efuziune a spiritului, vorbire și cântec, rugăciuni de eliberare și de vindecare: toate aceste practici se alătură, de fapt, conversiunii proprii tuturor mișcărilor de deșteptare care au traversat istoria creștinismului în epoca modernă.

Cearta modernistă în Biserica Catolică

Această mișcare evanghelică și harismatică aflată în plină expansiune și năvălind asupra catolicismului nu are, bineînțeles, nimic în comun cu „integrismul“ propriu-zis, care și-a cunoscut momentul de glorie în Biserica Romană, dar care este astăzi mult mai puțin înfloritor. Trebuie examinată totuși, din punct de vedere istoric, ca o deviere – importantă în secolul XX (mai ales în Franța) și încă amenințătoare – a unui catolicism fixat în tradițiile sale și legat de un mod centralizat și autoritar de conducere.

Această tradiție tenace a unui catolicism susținând puterea absolută a Papei, hiperdogmatic și integrist, este ilustrată la începutul secolului de o mișcare ca La Sapinière[1], fondată de un prelat italian, monseniorul Umberto Benigni, ca reacție la „modernismul“ ce risca pe atunci să „distrugă“ Biserica iar, și mai grav, mai recent este ilustrată de schisma provocată în 1988 de monseniorul Marcel Lefebvre, episcop francez excomunicat care a fost, începând cu anii ’60, adversarul cel mai înverșunat și cel mai constant al reformelor Conciliului Vatican II (1962–1965).

Această tradiție de integrism catolic se inspiră dintr-un triplu curent politico-religios, vechi și ușor de identificat în istoria Bisericii: curentul Contrareformei din secolele al XVI-lea și al XVII-lea; cel al Contrarevoluției, „principiile“ franceze de la 1789 fiind considerate fructul filozofiei Luminilor și al sectelor iudeo-masonice; și cel al contramodernismului care, la răscrucea dintre secolele al XIX-lea și XX, a luptat împotriva a tot ceea ce, în catolicism, milita pentru o reînnoire a teologiei, a exegezei, a filozofiei scolastice, a catehismului și a angajării sociale a Bisericii.

Principalele figuri pontificale care servesc drept referință integrismelor catolice sunt Pius V (1565–1572), cel mai activ papă al Contrareformei, autor al unui catehism, al unui breviar, al unei cărți de rugăciuni (faimoasa slujbă în latină după Pius V) folosită chiar și astăzi de italieni; Pius X, atacator al modernismului, care l-a excomunicat, în 1908, pe exegetul francez Alfred Loisy și a condamnat, doi ani mai târziu, mișcarea democrației creștine, „le Sillon“, creată de Marc Sangnier; în fine, Pius XII, ultimul monarh absolut al papalității, care a pus la index comunismul, freudismul și existențialismul ateu.

---

1. „La Sapinière“ este numele primit în Franța de *Sodalitium*-ul monseniorului Benigni. Cuvântul *sodalitium* desemnează o asociație religioasă.

La începutul secolului, diferitele forme de integrism au în comun, ca și astăzi, un fel de indisciplină drapată în virtute, o intoleranță față de persoane cu opinii liberale, o aversiune – așa cum se va vedea în conflictele repetate legate de învățarea catehismului – pentru tot ceea ce nu este prescriere directă și autoritară a unei cunoașteri și a unui „depozit" al credinței.

Această „intransigență" atinge apogeul la sfârșitul secolului al XIX-lea. De mai mulți ani deja, gânditorii „liberali" (Lamennais, Lacordaire, Montalembert, monseniorul Dupanloup, Falloux, Newman) și „integriștii" (cardinalul Pius, Prosper Gueranger, Louis Veuillot, monseniorul Parisis, Henry Manning etc.) se înfruntă în legătură cu învățămintele pontificale, cu locul Bisericii în stat, cu exegeze, cu superioritatea papei și a magisteriului etc. Integriștii îi acuză pe „moderniști" că sunt groparii Bisericii. Ei se opun, se tem de orice restricție privind conținutul dogmatic al catolicismului, morala sa și disciplina ecleziastică.

Pentru ei, autoritatea Sfântului Scaun nu suferă nici o contestare. Capodoperă a imobilismului doctrinar și ecleziastic, *Syllabus*, catalog alcătuit, în 1864, de papa Pius IX pentru a combate „principalele erori ale timpului nostru" (au fost recenzate 85), este principalul lor manifest. În Franța, *Syllabus* declanșează conflictul între „temperamente" puternice ca monseniorul Dupanloup, prelat deschis, și Louis Veuillot, scriitor intransigent. Reputația de infailibilitate a papei atinge apogeul. Henri Bremond dorește chiar ca fiecare dintre cuvintele sale să devină un adevăr al credinței *ex cathedra*, impunându-se tuturor, fără examinare prealabilă.

Pontificatul mai liberal al lui Leon XIII (1878–1903) spulberă o parte din speranțele integriștilor. Dar condamnarea „modernismului" – „loc de întâlnire a tuturor ereziilor" – infiltrat în Biserică, în faimoasa enciclică *Pascendi* (1907) dată în timpul lui Pius X, revigorează aceste speranțe. Creată la începutul secolului, La Sapinière devine chiar caricatura acestui integrism catolic, ale cărui trăsături și metode le vom regăsi, cincizeci de ani mai târziu, în această nebuloasă tradiționalistă dragă monseniorului Lefebvre. Pe un fond comun de hiperconservatorism doctrinar, se întâlnesc aceleași rețele oculte, aceleași metode de denunțare, aceleași campanii împotriva episcopilor locali, aceeași fidelitate absolută proclamată față de papă, același sprijin politic al unei extreme drepte naționaliste, antisemite și, uneori, violente.

La Sapinière. Este opera monseniorului Umberto Benigni. Diplomat la Vatican din 1906 până în 1911, apropiat al cardinalului secretar de stat Merry del Val, introdus până la papa Pius X, monseniorul Benigni are toate ușile deschise la Roma. Se află în centrul unei rețele de fețe bisericești, de teologi renumiți, de congregații romane, de cardinali care acoperă cu autoritatea lor

un sistem organizat de spionaj și de trădare. La *Sapinière* lovește personalități ca părintele Lagrange, celebru exeget, fondatorul Școlii biblice de la Ierusalim, cardinalul Mercier, Albert de Mun, opere, mișcări sociale cu idei mai curând progresiste, reviste, ca *Études*, fondate de Compania lui Iisus.

Monseniorul Benigni se bucură de mai puțină trecere în timpul pontificatului lui Benedict XV (1914–1922). Se organizează, într-adevăr, o contraofensivă împotriva acestor campanii oculte duse în afara ierarhiei oficiale. În enciclica sa din 1914, *Ad beatissimi*, Benedict XV condamnă solemn, ca toți predecesorii săi, „monstruoasele erori ale modernismului". El cere supunere în fața autorității legitime, dar recomandă credincioșilor să nu se substituie acestei autorități pentru a fixa limitele liberei discuții în sânul catolicismului.

La Sapinière este dizolvată în 1921. Monseniorul Benigni dispare, dar mișcarea sa și-a arătat adevărata față stabilind foarte curând legături strânse cu Acțiunea Franceză a lui Charles Maurras care, în ciuda caracterului de mișcare laică, trăgea aproape toate sforile integriste. Acțiunea Franceză, care grupează numeroși credincioși, va sfârși prin a fi ea însăși condamnată, în 1926, de către papa Pius XI (1922–1939).

Disidența, apoi schisma monseniorului Lefebvre. „Lefebvrismul" este moștenitorul direct al mișcării La Sapinière. Marcel Lefebvre s-a născut în nordul Franței, la 29 noiembrie 1905. Tânăr preot, el este trimis misionar în Africa. Fost arhiepiscop de Dakar, unde este numit în 1957, va pronunța la Conciliul Vatican II (1962–1965) aceste cuvinte edificatoare pentru viitorul său dezacord: „Biserica era respectată în Africa pentru că spunea adevărul. Dar Vatican II a lăsat impresia că un adevăr putea fi la fel de bun ca un altul. A urmat de aici o dizolvare generală a valorilor morale."

Cu alte cuvinte, nu abandonarea sutanei și a latinei va provoca, mai întâi, disidența monseniorului Lefebvre și furia împotriva conciliului de credincioși care invocau „tradiția" Bisericii, ci votarea textelor care dau măsura adevăratei răsturnări introduse în edificiul catolic: recunoașterea dreptului la libertate religioasă, adică posibilitatea fiecărui individ de a-și alege religia și dorința unui dialog deschis și organizat cu toate religiile creștine (ecumenism) și necreștine, evreiești și musulmane mai ales.

Roma renunță oficial la pretenția de a deține singură adevărul universal, distrugând vechiul adagiu: „În afara Bisericii, nu există mântuire." Iar afirmația potrivit căreia libertatea de conștiință a omului este un aspect esențial al demnității sale și aceea că există „elemente de adevăr" în celelalte religii[2], adică în

2. În declarația conciliului *Nostra aetate*, consacrată religiilor necreștine, votată în 1965.

afara Bisericii Catolice, reprezintă, pentru viitorul episcop schismatic, un adevărat „vierme în fruct". Cu ideile sale ultraconservatoare, monseniorul Lefebvre se impune la Roma, în adunarea „părinților" conciliari, ca animator al minorității de episcopi (nu mai mult de 200, față de peste 2 000 de prelați care au participat la Vatican II) care va refuza aproape toate celelalte reforme: noua liturghie, facilitățile vestimentare acordate preoților și călugărilor, concepția mai „democratică" asupra Bisericii ca „popor al lui Dumnezeu", colegialitatea episcopilor, angajarea mai serioasă a Bisericii în „lumea acestui timp" (conform termenilor constituției *Gaudium et Spes*, unul dintre documentele cele mai importante ale conciliului).

După Vatican II, recalcitrantul episcop francez nu încetează să pună în discuție învățătura papilor care au organizat și explicat conciliul: Ioan XXIII, Paul VI și Ioan-Paul II. El îi acuză de a fi fondat o biserică „modernistă" și „neoprotestantă". Dar „afacerea Lefebvre" se declanșează oficial în 1970, când fostul episcop de Dakar înființează la Freiburg, în Elveția, Frăția Sacerdotală Sfântul Pius X și își creează propriul seminar în Valois, la Écône. În noiembrie 1974, publică un fel de manifest tradiționalist care condamnă „noua liturghie", „noul catehism", „noile seminare": pentru mii de credincioși dezorientați de aplicarea, uneori brutală, a reformelor conciliare, acest text va deveni un text de referință.

Unui număr din ce în ce mai mare de provocări Roma îi răspunde tot mai sever. La 29 iunie 1975, monseniorul Lefebvre hirotonisește, fără autorizație, trei preoți, pregătiți la seminarul său tradiționalist. Recidivează un an mai târziu hirotonisind încă 13 preoți. La 24 iunie 1976, papa Paul VI îl pedepsește printr-o *suspenso a divinis* care îl împiedică să oficieze liturghia, să predice și să oficieze botezul, cununia și înmormântarea. În semn de sfidare, câteva săptămâni mai târziu, într-o mare sală publică din Lille și în fața a mii de credincioși, episcopul suspendat bravează interdicția și oficiază liturghia în latină, după ritul vechi al Conciliului celor 30 și, în timpul predicii, condamnă din nou învățătura ultimilor papi.

Mișcarea lui contestatară se extinde. Monseniorul Lefebvre înființează stareții și case de studiu, cumpără mânăstiri, relansează pelerinajele tradiționale (Chartres), ocupă cu forța biserici, precum Saint-Nicolas-du-Chardonnet din Paris, devenită, din 1977, fieful catolic integrist al capitalei. „Prefer să trăiesc în Adevăr fără papă decât să mă înșel alături de el", declara răspicat prelatul de la Écône, cel care rezistă numeroaselor oferte venite de la Roma, mai ales în timpul papei Ioan-Paul II, de a crea condițiile unei reconcilieri.

Monseniorul Lefebvre nu rezistă compromisurilor politice, ceea ce este – trebuie să o repetăm – tipic pentru orice demers religios integrist: se afișează cu prieteni ai domnului Le Pen și cu lideri ai mișcării neofasciste italiene.

El susține că luptă împotriva drepturilor omului, pe care vrea să le înlocuiască cu „drepturile lui Dumnezeu“. Visează la regimuri creștine după vechiul model și preferă Spania franchistă sau Chile condus de Pinochet, democrațiilor. Chiar aceste excese traduc perioada de îndoieli și de interogații profunde care au urmat conciliului și, de asemenea, evenimentele din mai 1968. Dar gustul pentru provocare și refuzul oricărei tranzacții adoptate de monseniorul Lefebvre, „episcopul de fier“, în loc să-i ajute pe credincioși să-și formuleze altfel întrebările, le-au accentuat marginalizarea.

O schismă este întotdeauna o încercare redutabilă. Până la sfârșit, Vaticanul și-a multiplicat eforturile pentru a evita destrămarea, semnând chiar un acord, la 5 mai 1988, prin care recunoștea oficial Frăția monseniorului Lefebvre, punea capăt sancțiunilor împotriva lui și promitea numirea unui episcop apropiat ideilor sale. Dar, sub presiunea celor mai duri sfătuitori ai săi, episcopul disident va reveni asupra acordului.

Ruptura a fost oficializată la Écône, la 20 iunie 1988, când, violând o dată în plus autoritatea papei care are, singurul, dreptul de a numi episcopi, monseniorul Lefebvre a hirotonisit patru episcopi tineri în scopul de a perpetua Frăția Sacerdotală Sfântul Pius X. Excomunicarea lui și a episcopilor pe care i-a hirotonisit a fost imediat pronunțată de Roma. Era deznodământul logic al unei crize ale cărei fundamente, după cum s-a văzut, se pierd în perioade care o precedă pe cea a conciliului.

Tulburarea pe care această disidență o creează în sânul Bisericii, apoi această schismă, va avea întotdeauna importanță mai mult pentru dimensiunea ei istorică și simbolică decât pentru întinderea numerică sau geografică. Monseniorul Lefebvre, decedat la 25 mai 1991, fără a se fi împăcat cu Roma, a hirotonisit ceva mai mult de 300 de preoți. Frăția Sacerdotală Sfântul Pius X, care își continuă opera, nu mai numără decât 200. Ceilalți s-au întors la Biserica oficială. Seminarele Frăției sunt în număr de cinci: în afara celui de la Écône, acestea sunt organizate la Flavigny (pe Coasta de Aur) în Franța, în Bavaria, lângă Buenos Aires în Argentina și în Connecticut, în Statele Unite.

În ciuda dimensiunilor sale modeste, schisma lefebvristă este tipică pentru acest catolicism integrist care nu suportă nici un alt adevăr decât pe al său, care se cramponează de o concepție falsă despre tradiția catolică – care este o tradiție vie, nu fixată o dată pentru totdeauna – și se compromite alături de curente politice extremiste, intolerante, ce folosesc metode violente. În numele unei astfel de concepții denaturate despre adevărul creștin, câțiva rătăciți, revendicându-se din tradiționalismul lefebvrist, au dat foc, în 1990, unui cinematograf din Cartierul Latin care programase filmul lui Martin Scorsese *Ultima ispită a lui Hristos.*

Astăzi, acest curent catolic integrist este foarte divizat și slăbit. Din două motive principale: pe de o parte, din cauza schismei și a fricii unui mare număr de credincioși, preoți, seminariști, călugări de a rupe legătura, esențială pentru credința catolică, cu episcopul de Roma; pe de altă parte și mai ales, deoarece pontificatul lui Ioan-Paul II, prin insistența lui evidentă pentru reafirmarea dogmatică a catolicismului și pentru vizibilitatea socială a Bisericii, răspunde parțial nevoii de securitate, de certitudini și de adevăruri majore atât de puternic ancorată în acest mediu nostalgic după fastul catolicismului de ieri și care sacralizează „Tradiția“.

ISLAM: *CORANUL* ÎMPOTRIVA PUTERII

În Islam, cuvântul „integrist“ este cel mai încărcat de conotații negative, pe măsura amenințărilor pe care le reprezintă și a neliniștilor pe care le provoacă în lume. În anii 1970–1980, „islamismul“ a invadat ziarele și ecranele, în urma unei avalanșe de evenimente petrecute în țările musulmane, evenimente semnificative pentru o afirmare în forță: în Pakistan, generalul Ziaul-Haq preia, în 1977, puterea. În februarie 1979, revoluția islamică triumfă în Iran, odată cu întoarcerea la Teheran și la Qom a ayatollahului Khomeini. În 1981, președintele Egiptului, Anwar El Sadat, cel care încheiase pacea cu Israelul în 1978, cade sub gloanțele unui comando al Jihadului islamic. La sfârșitul anilor ’70, militanții din Hezbollah, de origine iraniană, și din Jihad, de origine islamică, ațâță focul care va face să explodeze Libanul. Dar pretutindeni, din Sudan până în Indonezia, islamul este în flăcări. Mișcarea va lua amploare până la victoria în alegerile municipale din 12 iunie 1990 a Frontului Islamic al Salvării (FIS) din Algeria și până la lupta armată deschisă în Egipt împotriva regimului lui Mubarak.

O recuperare atât de masivă a islamului în scopul cuceririi politice – ba chiar al anexării militare, dacă ne amintim cazul lui Saddam Hussein, care invadează Kuweitul la 2 august 1990 și lansează împotriva coaliției occidentale apeluri revanșarde la războiul sfânt – constituie în epoca modernă un fenomen relativ original. Această dimensiune religioasă lipsea, într-adevăr, din marile momente de febră naționalistă care au marcat perioada de după război și pe cea a decolonizării țărilor arabe. Numele lui Allah rămăsese aproape străin afirmării nasserismului în Egipt, primelor revolte palestiniene după împărțirea din 1948, războiului de independență algerian. Dar astăzi, având islamismul drept alimentator, integrismul religios a devenit „ideologia“ cea mai mobilizatoare într-o societate arabă lăsată pradă tuturor convulsiilor.

În acest context, se pare că musulmanii laici și moderați și-au pierdut orice autoritate și credibilitate. Se izolează, tac sau, mai exact spus, sunt împiedicați să vorbească. Devierea islamului spre țeluri politice, deviere la care asistăm, este în mod vădit contrară vocației sale de întemeietor. Într-adevăr, islamul se vrea o religie a dreptei măsuri, vizând echilibrul între urmărirea fericirii pe pământ, acceptată ca dar al lui Dumnezeu, și pregătirea înțeleaptă pentru lumea de dincolo prin opere de caritate și prin penitențe. Adevăratele învățături ale islamului – căutarea păcii, dragostea mutuală și iertarea – sunt permanent batjocorite fără milă. Ce s-a întâmplat?

Ca și creștinismul, islamul s-a confruntat cu sfidările modernității, cu crizele de autoritate provocate de dezvoltarea unei judecăți și a unei conștiințe autonome, de progresele înregistrate în educație și în știință, de aspirațiile populare la independență și la participarea politică, de instaurare a unei laicități restrictive, care a negat exprimarea religioasă.

Iar acestea au avut două serii de factori agravanți: prima este colonizarea care a lovit cea mai mare parte a țărilor musulmane, rănind în mândria și în demnitatea lor popoare întregi, alimentate de nostalgia puterii de altădată, puterea culturii arabo-islamice a Evului Mediu și a Imperiului Otoman. Această colonizare a fost legitimată prin discursul despre caracterul universal și umanist al civilizației occidentale și creștine, adesea dezmințit de fapte, astăzi obiect al tuturor respingerilor. În al doilea rând, perioada care a urmat accesului la independență nu a răspuns aspirației popoarelor rămase, în cea mai mare parte, sub puterea regimurilor autoritare, dictatoriale chiar, monarhice sau militare, prizoniere ale jocului puterilor internaționale și ale piețelor mondiale. În spațiul arabo-musulman decolonizat domină, mai mult sau mai puțin justificat, sentimentul că occidentalii vor să impună acestor popoare o modernitate pentru care ele nu sunt pregătite. S-a văzut aceasta cu ocazia afacerii Rushdie, când Occidentul a luat partea unui scriitor care comisese o blasfemie: în realitate, Occidentul protestase împotriva condamnării la moarte pronunțate împotriva lui Salman Rushdie, autorul *Versetelor satanice*. Oricum, în relațiile dintre Occident și lumea islamică, perioada 1950–1970 este marcată de acest postulat al superiorității modelului occidental de dezvoltare, de democrație și de valori morale; și această dominație nu mai este suportată.

Șoc al noilor culturi considerate ca alienante și corupte, lipsa de aptitudini pentru democrație a puterilor politice: aceste evoluții au declanșat o criză de conștiință și de identitate foarte profundă în sfera musulmană, unde rămâne vie nostalgia după vârsta de aur care a durat, în mare, de la cucerirea arabă până la căderea Granadei. Dar cruciadele, *Reconquista* spaniolă, războaiele dintre Imperiul Otoman și puterile europene nu au încetat, de fapt, niciodată, să alimenteze la musulmani, ca și la creștini, ceea ce Mohamed Arkoun, universitar

la Paris, numește „ideologiile de luptă și teologiile exclusiviste“[3]. Mai e nevoie să evocăm, în afară de aceste frustrări de ordin cultural, situația de criză economică în care se zbat, cel mai adesea sub privirile indiferente ale marilor monarhii ale petrolului, țări care, cu câteva excepții, se străduiesc să iasă din stadiul de subdezvoltare?

Sursele islamismului musulman

Afirmarea islamismului în cursul ultimilor douăzeci de ani nu poate fi separată de câteva mari curente de reformă internă, apărute în epoca modernă. Să cităm, fără a lungi lista, wahhabismul (lui Abd el-Wahhab, 1703–1787), apărut în Arabia secolului al XVIII-lea, care se opunea încă de pe atunci inovațiilor moderniste și „importurilor“ culturale din Occident, apoi reformismul *salafi* din secolul al XIX-lea, care propune o întoarcere la vechii evlavioși (*salaf*), la însoțitorii Profetului, la califii cei mai respectați. Această mișcare militează pentru panarabism și panislamism și a declarat război ateismului, imoralității, materialismului. Alte mișcări și alte țări au jucat un rol de motor (și de frână) pentru islamismul politic al anilor 1970. Să trecem în revistă câteva dintre ele.

Frații Musulmani. Societatea Fraților Musulmani a apărut în Egipt în 1929, la îndemnul unui simplu institutor, Hassan al-Banna (1906–1949). Modul de organizare și ideile sale sunt, pentru acea epocă, revoluționare. Societatea are în frunte un „ghid suprem“, un consiliu de conducere, o adunare și reprezentanți locali. Este activă chiar și în cartierele urbane, anticipând metodele diviziunii teritoriale utilizate de FIS în Algeria. Militanții practică rugăciunea, studiul, fac efortul conversiunii interioare. Sunt recrutați cu mare atenție și, înainte de a adera la societate, un Frate trebuie să jure că va urma, va răspândi mesajul și se va supune până la moarte „ghidului suprem“ și reprezentanților săi.

În doctrina Fraților Musulmani se găsește deja, în germene, dorința – răspândită azi – a unei reveniri integrale la islamul originar. *Coranul* trebuie citit acordându-se atenție sensului său literal și respingând interpretările moderne, considerate contrare inspirației divine. Carta Fraților Musulmani preconizează în interiorul fiecărei țări musulmane aplicarea *charia* – Legea islamică inegalabilă și neegalată, pentru că este de inspirație divină –, respingerea oricărei „contaminări“ străine a islamului, atribuirea statutului (foarte restrictiv) de *dhimmi* evreilor și creștinilor. „Dumnezeu este scopul nostru, spune carta. Profetul este unicul nostru ghid, *Coranul* – Constituția noastră, războiul sfânt – calea noastră, moartea în războiul sfânt – dorința noastră supremă.“

3. Interviu cu Mohamed Arkoun în *Le Monde*, 5 mai 1992.

Frații Musulmani preconizează rezistența în fața colonizării și a Occidentului. Numai islamul permite rezolvarea problemelor omului și ale societății, căci el este „credință și cult, patrie și cetățenie, religie și stat, spiritualitate și acțiune, carte și spadă". Aceasta înseamnă radicalizarea într-un sens activist a reformismului care fierbea de multă vreme în lumea musulmană și a pozițiilor deja adoptate de un anumit număr de partide, de mișcări de rezistență și de societăți pietiste care caută să traducă învățăturile islamice în viața de zi cu zi a cetății. Această mișcare a Fraților Musulmani, care se răspândește dincolo de Egipt, înțelege să redea demnitatea și vigoarea unei *'umma* colonizate și umilite și să pună bazele unei societăți musulmane conformă din toate punctele de vedere Legii islamice. Această mișcare va juca un mare rol în lupta împotriva ocupației engleze, dar va fi viguros combătută de Nasser.

Tabligh. Alte cercuri, mai modeste, favorabile și ele unei renașteri a islamului, apar în perioada interbelică, ca de pildă *Jama'at el-Tabligh* (Congregația pentru Răspândirea Islamului), fondată în India de Mawlana Muhammad Ilyas (1885–1944). Ea pregătește echipe de misionari și de predicatori care se consacră întăririi credinței fidelilor și a practicii comunităților. Ea încearcă să pătrundă mai ales în mediile sărace și populare. Deși are mulți adepți, refuză violența. Această mișcare s-a răspândit până în Franța, unde *Tabligh* este cunoscută chiar și astăzi, mai ales sub numele de Credință și Practică. Ea are o influență reală asupra păturilor populare de imigranți, și militanții săi se întâlnesc cu regularitate la moscheea de pe strada Jean-Pierre-Timbaud din Paris.

Șiismul iranian. Expansiunea islamului integrist vine mai ales din Iran, adică dintr-o altă sferă musulmană, cea a șiismului. Dorind ca țara lui să evolueze, fără a trece prin etapele intermediare necesare, de la Evul Mediu la un stat laic și modern, de inspirație și de structură occidentală, șahul Iranului a creat o prăpastie ireductibilă între o clasă înstărită, dedată unei exploatări fără scrupule a resurselor țării, și o masă de țărani supuși și sărăciți.

În acest context, religia a devenit în Iran principalul vector al protestului social și al identității naționale. Statul condus de șah a fost perceput din ce în ce mai mult ca străin, iar clerul șiit a fost ținut la distanță de putere, ales ca o forță de salvare, de organizare și de inspirație. Dar dacă, o dată în plus, religia era pusă în slujba unei strategii de eliberare, rolul pe care l-a jucat în Iranul postrevoluționar a depășit previziunile și a dat Republicii islamice adevăratul ei stil. Întreaga putere politică să aparțină oamenilor Bisericii: o astfel de evoluție este foarte nouă, raportată chiar și la tradiția șiită.

Coranul, pe care numai ayatollahii sunt în măsură să-l interpreteze, conduce societatea. Clerul reprezentat de *mollah*-i și de paznicii sanctuarelor exercită o

adevărată regență. Ayatollahul Khomeini, jurist și teolog în același timp, a luat și titlul de *imam*, raportându-se la marii preoți din trecut, dar el este cel care cumulează, de fapt, întreaga putere executivă, legislativă și juridică, precum și comanda supremă a armatei. El îl numea sau îl destituia pe șeful statului. Acest caracter foarte particular al Revoluției iraniene devine totuși secundar în comparație cu influența marilor teme islamice pe care nu va înceta să le răspândească în afara țării: revitalizarea unei comunități musulmane „decadente“; unitatea și mobilizarea, inclusiv armată, împotriva Occidentului anatemizat; lupta antiimperialistă, lupta împotriva sionismului; panislamismul revoluționar etc.

Arabia Saudită și Sudanul. Multă vreme, dinastia saudită, apărătoare a Locurilor Sfinte (Mecca și Medina), a reprezentat un centru de inițiative și principalul finanțator al comunităților musulmane din țările arabe sau al celor imigrate în Europa. Datorită petrodolarilor săi, Arabia Saudită a contribuit serios la răspândirea islamului religios, conservator și intolerant (mai ales în interiorul propriilor granițe), adaptându-se, în același timp, foarte bine înțelegerii cu America.

Arabia Saudită își păstrează rolul de susținător financiar, mai ales prin intermediul Ligii Islamice Mondiale, dar rolul de lider pe care-l juca în lumea musulmană a fost grav deteriorat în ultimii zece ani prin efectul a doi factori principali: afirmarea puternică a Iranului și propria „trădare“ în timpul războiului din Golf, din 1990–1991, când autoritățile de la Riad au acceptat să primească pe pământul lor sacru (cel al Profetului Mahomed) armata americană care declarase război Irakului condus de Saddam Hussein.

Această relativă dispariție a „petro-islamului“ saudit a contribuit, fără îndoială, în mod obiectiv, la radicalizarea islamului și la destabilizarea regimurilor moderate (Egipt, Tunisia, Maroc și altele). Aceasta s-a întâmplat în momentul în care o altă putere, Sudanul, țară săracă, devastată de războaie civile și de foamete, își înăsprea regimul pe baza unei legi islamice intolerante față de minorități (mai ales față de creștinii reprimați în sudul țării) și devenea chiar o bază de antrenament și o tabără pentru comandourile islamice armate.

Libia colonelului Gaddafi. Poziția Libiei este singulară, în măsura în care aici se întâlnesc un naționalism arab puternic declarat și o interpretare mai curând îndrăzneață a islamului. Pentru colonelul Gaddafi, autor al unei *Cărți verzi*, națiunea este anterioară religiei. Păstrătoare a *Coranului*, națiunea arabă a fost învestită cu o misiune universală, mai ales în lumea a treia, unde are menirea de a lupta împotriva cuceririi marilor puteri și de a propovădui calea spre un socialism islamic. În propria țară, colonelul Gaddafi a organizat o structură de control a puterii prin consilii populare și a slăbit autoritățile

religioase tradiționale. Și el s-a proclamat imam, i-a destabilizat pe *ulema*, nepăstrând ca unic fundament al islamului decât *Coranul*, pe care credincioșii sunt obligați să-l interpreteze singuri. Aceste poziții au rămas relativ izolate.

Cele trei mari etape ale reislamizării

În această afirmare a islamismului ale cărui principale surse și referințe – geografice, politice și doctrinare – le-am identificat, se pot distinge cel puțin trei mari perioade. În realitate, lucrurile nu sunt chiar așa de clar separate, dar celor trei faze le corespund tot atâtea căi diferite de implantare în societatea civilă, de cucerire a puterii și de impunere a Legii islamice. Ele sunt foarte dependente de „modelele“ dominante în țările arabe, de filierele de înarmare și de finanțare, ca și de conjunctura politică a Orientului Mijlociu, dictată de conflictele israelo-arabe, de războiul din Liban care a început în 1975, de revolta anticomunistă din Afganistan, începută la sfârșitul anilor ’70, de anexarea Kuweitului de către Irakul lui Saddam Hussein, urmată de războiul din Golf din 1990–1991 etc.

1. Prima perioadă, la sfârșitul anilor ’70, corespunde afirmării puternice a șiismului iranian și creării, în această țară, a unei Republici islamice ale cărei principii – revoluționare din toate punctele de vedere – le-am enunțat deja. Ea reprezintă un fel de sinteză între o „intoleranță“ tipic islamică, o revoltă populistă specifică lumii a treia și o anatemizare accentuată a „demonului“, dușmanul occidental. Regăsim în această sinteză ingredientele doctrinare, politice și „xenofobe“ proprii tuturor „cocteilurilor“ integriste.

În Franța, specialiști ca Gilles Kepel sau Olivier Roy, vorbesc despre acest fenomen ca despre o mișcare de „reislamizare de sus“, adică politică[4], ce presupune în același timp o cucerire a puterii datorită islamului și construirea unei societăți islamice prin intermediul puterii. Potrivit acestui model, islamiștii tind să cucerească spațiul politic al țării lor și programul lor vizează instaurarea unui stat islamic. Până să atingă acest scop, ei fac presiuni asupra autorităților pentru a islamiza dreptul, viața cotidiană, morala. Toate simbolurile, dogmele și actorii tradiționali ai islamului sunt puși în slujba acestei cuceriri a puterii.

Islamul este astfel „instrumentalizat“ prin mișcările de rezistență și de opoziție. Coalițiile politice sunt cele care, în strigăte de *Allah Akhbar*! (Dumnezeu e mare!) și agitând *Coranul* ca pe o armă, l-au răsturnat pe șah în Iran, pe Ali Bhutto în Pakistan. Aceste succese au inspirat toate grupările opoziției militante

---

4. Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu: chrétiens, juifs, musulmans à la reconquête du monde*, Le Seuil, Paris, 1991.

în Afganistan, în Egipt, în Siria, până în Indonezia. Dar tot în numele islamului, conducătorii în funcție – dictatori, monarhi absoluți sau șefi de stat legitimi – în Libia, Sudan, Arabia Saudită, Maroc caută să-și legitimeze puterea și politica.

Dacă această primă fază a „reislamizării de sus“ s-a soldat cu un succes în Iran, ea a suferit un dur eșec în Egipt, unde Frații Musulmani și urmașii lor mai radicali au fost supuși violentei represiuni organizate de Nasser și de succesorul său, Sadat. În lumea musulmană, în general, se poate chiar aprecia că grupările vizând reislamizarea de sus au fost învinse în confruntarea cu statul. În aceste țări nu s-a realizat, într-adevăr, acea alianță de fapt între păturile intelectuale, militante și tinere, și clerul șiit, el însuși mobilizat, alianță care a permis succesul Revoluției iraniene. Dacă în Pakistan, în urma succesului electoral al lui Benazir Bhutto, din noiembrie 1988, integrismul părea să dea înapoi, în august 1990, el a revenit odată cu destituirea lui Benazir Bhutto de către o parte a armatei câștigată pentru cauza islamică.

2. Trăgând învățăturile necesare din această primă serie de experiențe, a doua fază a ascensiunii islamiste va urma o direcție inversă. Ea corespunde cu ceea ce specialiștii francezi deja citați au numit „islamizarea de jos“. Și aceasta a pătruns în toate sferele musulmane, inclusiv în rândul islamiștilor imigrați în Franța, care pun accentul pe constituirea unei rețele asociative mai coerente, pe propaganda religioasă în jurul moscheilor și pe dezvoltarea de relații „comunitare“ mai strânse într-o țară care, spre deosebire de Marea Britanie sau de Statele Unite, propune străinilor modele de integrare mai curând individuală.

Această reislamizare de la bază dă rezultate. Ea se manifestă printr-un control intensificat al „respectării“ practicii religioase, printr-o mai asiduă frecventare a moscheilor, prin accentul pe pregătirea religioasă, printr-o practică intensă a postului și a altor discipline islamice, printr-o interdicție severă a îmbogățirii și a jocurilor, printr-un volum crescând de programe religioase în mass-media și prin răspândirea unei „literaturi“ religioase, fie scrisă, fie audiovizuală, cu ajutorul casetelor vândute la ieșirea din moschei.

Pe acest teren favorabil progresează militanții islamiști care, în loc să organizeze sau înainte de a organiza direct bătălia pentru putere, încearcă să se infiltreze în societatea civilă și să cucerească poziții de forță cu ajutorul unor rețele de predicatori, al unor cadre superioare musulmane, al unor asociații pietiste, al unor societăți de educare și de întrajutorare, moscheile de cartier fiind adesea centrul acestor rețele pentru că acolo se predă ștafeta inițiativelor.

Așa cum „cazul“ iranian a fost modelul de referință în prima fază de „reislamizare“, „cazul“ algerian devine modelul dominant al celei de a doua faze. Frontul Islamic al Salvării (FIS) și-a organizat încet, progresiv, cu tenacitate

înaintarea spre putere, punându-se la dispoziția populației, participând la toate alegerile locale, câștigând chiar, la 12 iunie 1990, alegerile municipale algeriene. Părea că nimic nu îl împiedică să cucerească puterea națională după un prim tur victorios la alegerile legislative din decembrie 1991. Dar, la începutul lui 1992, aparatul politic algerian (FLN) foarte puțin reînnoit după independență, a întrerupt cu autoritate procesul electoral.

FLN a arestat conducătorii FIS, a instalat o conducere colectivă mai puternică la Alger, a dat noi mijloace de represiune poliției și armatei.

Această activitate de „conștientizare" islamică începând de jos era cât pe-aci să reușească și, dacă n-ar exista rigiditatea conducătorilor săi (care nu sunt modele de virtute și de democrație), Algeria ar fi astăzi, fără îndoială, o republică islamică. Dar, contrar aparențelor, această „reislamizare de jos" nu este mai puțin radicală, în a refuza organizarea unei lumi laice și democrate, decât activismul Hezbollahului și al altor militanți din Jihadul islamic, veniți din regimurile islamice cele mai dure, ale căror atentate și lovituri militare sunt regulat mediatizate.

3. Relativul eșec al acestei „reislamizări de jos" și reacția brutală a echipelor conducătoare, în Algeria și în Egipt, au dus la o a treia soluție: contestarea regimului existent prin violența armată. Aceasta a devenit soarta aproape zilnică a Algeriei, unde integriștii Frontului Islamic al Salvării, radicalizați în urma represiunii care nu încetează să-i lovească, recurg la asasinarea conducătorilor politici, a personalităților intelectuale, științifice și a altor lideri de opinie.

Aceste reacții de *desperados* ale islamului sunt la fel de tragice în Egipt unde, aproape în fiecare zi, au loc ciocniri armate între principala organizație islamică, *Ganimat al-Islameya*, și forțele de securitate instalate de președintele Mubarak. Islamiștii egipteni și-au început ofensiva armată din luna martie 1992, adică exact a doua zi după „lovitura" militară a puterii în Algeria și după declanșarea represiunii sistematice împotriva FIS, ca și cum i-ar fi întărit convingerea că o victorie nu poate fi obținută la urne și că nu le mai rămânea decât soluția luptei armate împotriva statului și a instituțiilor.

Integriștii egipteni atacă și ei personalități reprezentative ale societății civile, creștini copți – pe care o tradiție aproape bimilenară îi identifică cu națiunea egipteană –, grupuri de turiști, lipsind țara de principala ei sursă de aprovizionare în valută. În Egipt, ca și în Algeria, s-a intrat într-un ciclu de provocare-represiune care nu încetează să neliniștească în privința viitorului și deschide o nouă era de instabilitate pentru țările arabe (mai ales pentru vecinii neliniștiți ai Algeriei), pentru comunitățile emigrate ale acestor țări, atrase la rândul lor de radicalizare.

După o primă fază de reislamizare „politică" de sus (Revoluția iraniană), după o a doua fază de reislamizare „electorală" de jos (succesul municipal al FIS în Algeria), s-a intrat într-o a treia fază, de data aceasta a unui islamism înarmat.

Din această fază nu poate fi înlăturată mișcarea teroristă palestiniană *Hamas*, cu metode mult mai violente decât cele ale Organizației de Eliberare a Palestinei (OEP), al cărei principal concurent a devenit și care determină creșterea licitațiilor în negocierile de pace deschise la conferința de la Madrid din noiembrie 1992 cu Israelul. De relațiile OEP cu integriștii Hamas va depinde, în mare măsură, succesul acordului pentru autonomia palestiniană în Gaza și în Jericon, acord semnat la 15 septembrie 1993 la Washington de către domnii Arafat și Rabin.

Reducând islamul la o ideologie de eliberare socială și de cucerire politică, nedeosebindu-se prin credință, vorbind puțin despre Dumnezeu și despre misterele sale (ceea ce este paradoxal), militanții islamiști se dovedesc totuși atașați unei practici riguroase a cultului și organizării islamice a cetății. Viitorul acestui extremism islamic pornit de la Frații Musulmani, devenit expresia naționalismului arab împotriva puterii coloniale, dobândind, datorită Revoluției iraniene, o vizibilitate socială cu atât mai impresionantă cu cât apare din minoritatea șiită trebuie, de aceea, să suscite întrebări. Astăzi, această mișcare este mai fragmentată ca oricând, rătăcită într-o gherilă armată tragică, aparent fără ieșire. Pentru Olivier Roy, „eșecul islamului politic“ constă în incapacitatea sa, oricât de „revoluționar“ ar fi, de a propune, de a crea un alt model politic decât un neoconservatorism „puritan, sensibil și rigorist“[5]. Faptele par să-i dea dreptate.

IUDAISMUL: AFIRMAREA ULTRATRADIȚIONALIȘTILOR ÎN ISRAEL

În ascensiunea păturilor religioase ale ultratradiționaliștilor, sensibilă și într-o țară ca Israelul începând din anii ’70, regăsim aceeași combinație de factori evidențiați în alte țări. Această ascensiune se sprijină, mai întâi, pe limitele unui model ideologic dominant: în acest caz, pe proiectul laic și socialist, sursă de inspirație pentru David ben Gurion și pentru militanții sioniști care au construit, împreună cu cel dintâi, tânărul stat evreiesc. Ea se hrănește și din frământările naționaliste, cu atât mai numeroase și mai intense în această țară cu cât Israelul, de la crearea sa în 1948, trăiește sub amenințarea constantă a vecinilor arabi. După războiul de 6 zile din 1967, anexarea părții orientale a Ierusalimului, a Iudeii și a Samarei, centre importante ale memoriei

5. Olivier Roy, *L’Échec de l’islam politique*, Le Seuil, 1992. Acest citat este extras din comentariul făcut lucrării lui Olivier Roy de către Joseph Maïla, redactor-șef la *Cahiers de l’Orient*, în *Esprit*, aug.-sept. 1993.

evreiești, a permis, în sfârșit, eliberarea unui întreg „flux" religios în Israel și chiar în diaspora evreiască: un număr crescând de evrei ortodocși vor începe să viseze, să vorbească despre reconstrucția „Marelui Israel", identificând-o cu realizarea scopului mesianic.

Despre ce este vorba? Întoarcerea pe pământul patriarhilor și al profeților – întoarcere care ocupă un loc central în spiritualitatea evreiască – și, din 1948, renașterea unei țări, a unei limbi, a unei culturi multimilenare au fost evenimente considerabile pentru conștiința evreiască. Interpretării naționaliste și politice pe care „Părinții întemeietori" o dăduseră acestui eveniment îi va succeda un fel de „sionism religios", considerând victoria din 1967 ca pe un fel de nouă eliberare și miracol. Puțin mai târziu, în 1974, este creat Guș Emunim (Blocul fidelității). Acesta va ocupa un spațiu politic și intelectual din ce în ce mai mare, inspirând mai ales mișcarea de stabilire a evreilor în teritoriile ocupate. „Un mesianism religios evreiesc din ce în ce mai partizan îi urmează mesianismului realist al avangardei sionismului", scrie Alain Dieckhoff.[6]

Afirmarea mișcării Guș Emunim, a curentelor ultratradiționaliste și a partidelor religioase sefarde și așkenaze este legată și de percepția crescândă, prin intermediul *Șoa*, în anii '70, a caracterului unic al evenimentului de la Auschwitz și al genocidului evreilor din Europa. Această evoluție este amplificată de sentimentul de izolare care domină în Israel datorită atitudinii, apreciată drept ostilă, a comunității internaționale, care pretinde restituirea teritoriilor ocupate și angajarea unui proces de pace susceptibil să conducă la un statut de autonomie pentru palestinieni.

Cu alte cuvinte, evoluția nu s-a produs așa cum crezuseră și doriseră sioniștii laici din prima generație. Aceștia doriseră să facă din Israel un stat normal „ca toate celelalte". Pentru israelienii credincioși și pentru unii evrei din diaspora, nu a încetat să se dezvolte, dimpotrivă, sentimentul unei singularități și al unei experiențe unice. „Mesianitatea implicită, până atunci ușor ascunsă, se vedea dezvăluită și confirmată progresiv de istorie", mai explică Alain Dieckhoff.

Influența partidelor religioase

Devenise oare terenul liber pentru oamenii Bisericii? Creat de o generație de sioniști atei, Israelul risca oare să se îndrepte spre o „teocrație"? Sunt nenumărate articolele, cărțile, dezbaterile consacrate în țară, din 1967 încoace, acestei probleme care se cuvine a fi relativizată.

Într-adevăr, trebuie să distingem „folclorul" din Mea Șearim de influența reală exercitată de către ultraortodoxiști asupra vieții politice, sociale și culturale

6. Alain Dieckhoff, *Les politiques de Dieu. Sionisme, messianisme et tradition juive*, lucrare colectivă sub conducerea lui Gilles Kepel, Le Seuil, Paris, 1993.

a țării. În cartierul ultraortodox Mea Șearim, din Ierusalim, pe orice vreme, bărbații sunt îmbrăcați cu redingotă neagră și poartă pălărie de fetru neagră. Femeile au capul ras și acoperit cu un fular. Aceștia sunt urmașii familiilor hasidice din secolul al XIX-lea din Europa centrală, decimate și emigrate în Israel, familii ale căror rugăciuni și ritualuri ei le repetă scrupulos și fără încetare. Dar zidurile caselor lor sunt acoperite cu sloganuri antiguvernamentale. Nu se recunosc în nici unul din partidele laice și, în așteptarea lui Mesia, singurul care va realiza Mântuirea și va desăvârși Israelul, recită psalmi promițând țării „timpuri de nenorocire și de deznădejde" și chemându-i pe credincioși la căință.

Dimpotrivă, alte curente ultraortodoxe au acceptat jocul politic în Israel. Saltul cel mai spectaculos al partidelor religioase, fie că aparțin mișcării sioniste (Guș Emunim), fie că nu (Șas, Agoudat, Degel), a fost realizat la alegerile legislative din noiembrie 1988. Din punct de vedere cantitativ, progresul lor ca număr de voturi și de locuri nu era considerabil. Ajungeau la un total de 15% din electorat. Partidul Shas, formațiune politică sefardă, devenea chiar al treilea în țară după cei doi „mari", Likud și Partidul Muncii. Dar de atunci aceste formațiuni religioase au un rol de arbitraj, scump negociat, în formarea coaliției majoritare și a guvernului.

Acest program se datorește, fără îndoială, unor cauze demografice: familiile (numeroase) de evrei ortodocși constituie o parte crescândă din electorat și, spre deosebire de emigrația evreiască din fosta Uniune Sovietică, emigrația recentă din Europa de Vest și din Statele Unite este în majoritate religioasă. Evenimentul este însă și calitativ. El evidențiază necesitatea de a acoperi vidul creat prin degradarea valorilor fondatoare, climatul de îndoială și de nesiguranță ce domnește în țară, climat care, în asemenea împrejurări, favorizează revenirea permanentă la valorile tradiționale și sigure.

Sunt oare acestea motive pentru care trebuie să conchidem că este pe punctul de a se naște un fundamentalism evreiesc de tip nou, versiune evreiască a integrismului oriental, integrismul evreiesc și cel islamic opunându-se și întărindu-se reciproc? În opinia celor mai serioși observatori, este prematur să tragem o astfel de concluzie. Deplasările voturilor în favoarea partidelor religioase sunt imputabile în aceeași măsură nemulțumirilor sociale și politice și (fără îndoială, chiar mai mult) unei voințe de constrângere religioasă, îndepărtată în special de tradiționala toleranță a iudaismului sefard, astăzi majoritar.

Unele bătălii (pierdute) pentru a închide cinematografele și aeroporturile sâmbăta, zi de *șabat*, și exercițiile caricaturale ale câtorva formațiuni extremiste de dreapta, ca de pildă partidul Kaș al rabinului Kahane, asasinat la New York la 5 noiembrie 1990, au fost de natură să înspăimânte opinia publică. Dar acești extremiști politici nu au nimic în comun cu „oamenii în negru" din Mea Șearim, nici măcar cu lubavicii, cealaltă ramură a iudaismului hasidic originar

din Polonia, al cărui sediu și al cărui „profet“, rabinul Schneerson, se află în Brooklyn și care se preocupă înainte de toate de rigoarea morală, de puritatea religioasă și de așteptarea mesianică.

Influența partidelor religioase nu este neglijabilă în repartizarea puterii politice israeliene. Ele aplaudă reprimarea Intifadei; rămân neîncrezătoare față de procesul de pace angajat cu Organizația de Eliberare a Palestinei (OEP). Cu toate acestea, nu ar fi serios să pretindem că Israelul se află astăzi sub amenințarea directă a curentelor și a partidelor ultraortodoxe. Ilan Greilsammer, profesor de științe politice, explică just că, evidențiind tensiunile profunde ale societății israeliene, ultraortodocșii sunt mai puțin dispuși să cadă în prozelitism decât să apere interesele credincioșilor lor și mai ocupați să asigure supraviețuirea rețelei lor de școli și de instituții talmudice (datorită bugetului de stat) decât să promoveze o consolidare a legislației religioase.[7]

HINDUISMUL: ÎNTOARCEREA VECHILOR DEMONI

La 6 decembrie 1992, în orașul Ayodhya din nordul Indiei, niște fanatici hinduiști distrug o moschee din secolul al XVI-lea – moscheea Babri Masjid – sub pretext că ar fi fost ridicată pe un templu consacrat, în secolele al III-lea și al IV-lea, zeului Rama, reincarnare a zeului Vișṇu, care s-ar fi născut chiar în acel loc. În afara acestor partizani, nimeni nu este foarte sigur în India, inclusiv hinduiștii practicanți, că în acest loc s-ar fi oficiat vreun cult zeului Rama. Oricum ar fi, pretextul fiind găsit, răul era făcut și mișcările intercomunitare care au urmat au dus la moartea a cel puțin două mii de persoane.

Raștriya Swayamsevak Sangh (RSS – Corpul național de voluntari), „tatăl“ tuturor grupărilor naționaliste hinduse, responsabil de distrugerea moscheei din Ayodhya (după ce s-a făcut responsabil de asasinarea lui Gandhi în 1948), a fost aproape imediat scos în afara legii, dar influența lui rămâne mare în țară. În ultimii ani, alte atentate au fost comise de extremiștii hinduiști împotriva minorităților musulmane. Cea mai mare parte au fost coordonate și revendicate de o altă organizație puternică la Bombay, numită *Śiv Sena*, care încearcă, prin fanatism religios, să devieze furia mediilor celor mai nevoiașe din Maharastra.

Climatul este atât de degradat, încât mulți se întreabă astăzi, în India, dacă renașterea acestui extremism hinduist nu amenință modelul statului laic pus la punct de Mahatma Gandhi și Jawaharlal Nehru. Încă din momentul independenței, în 1947, se cunoștea fragilitatea sistemului său democratic, dar

7. Ilan Greilsammer, *Israël: les hommes en noir*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991.

se considera că India știuse să depășească echilibrat diferențele etnice, lingvistice, culturale, religioase (hinduiști, musulmani, *sikh*, jainiști, creștini etc.) ori practicile sociale eterogene pentru a forma o țară laică, pluralistă și tolerantă.

Ca și în țările arabe, naționalismul a permis diferitelor facțiuni socio-religioase din țară să se unească împotriva puterii coloniale britanice. Dar lipsurile care au urmat independenței, dificultatea de a asigura o adevărată lansare a economiei, acumularea în zonele suburbane a maselor de tineri aflați în căutarea unei activități și a unui sens al existenței au redeschis răni vechi. Ar trebui adăugat la aceasta o concepție destul de restrictivă asupra laicității, gândită înainte de toate, în sistemul indian, ca un sistem de neagresiune reciprocă: nu se caută mai întâi crearea condițiilor pentru o societate tolerantă, se caută mai ales prevenirea incidentelor, înăbușirea în fașă a tot ceea ce riscă să displacă unei comunități. Astfel, India a fost prima țară care s-a opus difuzării *Versetelor satanice* ale lui Salman Rushdie, mult înainte ca autoritățile iraniene să pronunțe condamnarea la moarte a autorului lor.[8]

Riscă oare India să redevină un butoi cu pulbere religios? În fața unei comunități musulmane minoritare, dar care reprezintă totuși 120 de milioane de locuitori (India este a treia țară musulmană din lume), mișcările extremiste hinduiste își ridică din nou capul, recurg la violența, găsesc țapi ispășitori, dezgroapă vechii demoni ai țării, reînvie vechiul vis al națiunii hinduiste, *Hindutva*. Aceste mișcări fac jocul formațiunilor hinduiste de dreapta, precum *Bharatiya Janata Party* (BJP), care își măresc electoratul exploatând nemulțumirea legată de tensiunile intercomunitare.

O dată în plus, dimensiunea religioasă este instrumentalizată în scopuri ideologice și naționaliste, încurajată involuntar de partidul aflat la putere, care ezită între represiune și încercările de reconciliere.

„Extremiștii pretind că vorbesc în numele tuturor hinduiștilor, când, de fapt, nu sunt decât politicieni nelegitimi. Ei vor să-i convertească pe musulmani, deși convertirea este complet străină hinduismului", observă cu tristețe Romila Thapar, specialistă în istoria veche a Indiei, fost profesor la universitatea Nehru din New Delhi.[9]

ÎNCERCARE DE INTERPRETARE

Trebuie să fii, fără îndoială, foarte îndrăzneț pentru a încerca să stabilești punți, să faci comparații între aceste forme diferite de extremism religios prezente astăzi în lume, să înțelegi ce poate uni, în aceeași preocupare pentru

8. Amartya Sen, „Menaces sur la laïcité en Inde", *Esprit*, august–septembrie, 1993.
9. Interviu cu Romila Thapar în *Le Monde*, 11 mai 1993.

reafirmarea identităților și prin forme mai mult sau mai puțin radicale, grupări comandate de rețele, resorturi, ritualuri, metode atât de diferite.

Și, într-adevăr, ce pot avea în comun secta lubavicilor, de exemplu preocupată mai ales de credința ardentă și de ritualul evreiesc, în așteptarea întoarcerii lui Mesia, teleevangheliștii americani care cumpără rețelele de televiziune prin cablu pentru a aduce cuvântul Domnului în Sudul îndepărtat, militanții naționaliști care distrug moschei, comandourile FIS sau acei *Tablighi*, misionari ai islamului plecați din Palestina pentru a încerca să-l reislamizeze chiar și în regiunea pariziană pe tânărul maghrebin dezrădăcinat, aflat între două culturi?

Trebuie, fără îndoială, să dezmințim orice încercare de aplicare a unei grile de interpretare unice și să evităm judecățile de valoare normative. Cu toate acestea, nu putem decât să fim șocați de desfășurarea unor evenimente care răvășesc, aproape simultan, marile religii și diferitele continente. Poate fi considerat drept pură întâmplare calendaristică faptul că întoarcerea în Iran a ayatollahului Khomeini, în februarie 1979, a avut loc la patru luni după alegerea la Vatican a unui papă polonez, preocupat de o puternică reafirmare a catolicismului aflat în declin și care avea chiar să facă din „noua evanghelizare“ axul principal al pontificatului său. Deja, cu câțiva ani înainte, după războiul din Kipur și controversele asupra securității și identității Israelului, minoritatea ultraortodoxă a acestei țări atacase spațiul politic angajându-se cu șanse diferite pe terenul electoral.

Reprezentat de predicatori evangheliști demoniaci precum Jerry Falwell sau Pat Roberson sau clasici, precum Billy Graham, curentul baptist american, grefat pe „majoritatea morală“ a acestei țări, a cunoscut cele mai frumoase momente de glorie în anii ’70 și ’80, în timpul conducerii democrate a lui Jimmy Carter și al celei republicane a lui Ronald Reagan, foarte înclinați ei înșiși să dea o semnificație religioasă întregii lor acțiuni politice.

Acestor mișcări de reafirmare religioasă le este comun, de asemenea, faptul că dispun de locuri și de un public predilecte. Ele se adresează mai ales populației tinere, „copiilor“ alfabetizării în masă, adesea dezrădăcinați din cultura lor de origine, ale căror familii sunt dezmembrate și ale căror perspective de activitate sunt închise. Ei sunt strămutați în periferiile urbane, în acele locuri pe care Gilles Kepel le numește „ne-orașe“, care nu sunt nici satul sau târgul rural, în care se stabilesc solidaritățile familiale, educative, sociale, nici marele oraș, în care se găsesc dotările publice, centrele de atracție (administrație, universitate, asociații), locurile de muncă, dacă există.

Totuși, lucrările lui Gilles Kepel și ale echipei sale au demonstrat că liderii sau purtătorii de cuvânt ai acestor mișcări de recucerire religioasă nu provin, în principal, din păturile dezmoștenite, inculte și obscurantiste și că ei nu găsesc de cuviință, pentru propaganda și acțiunea lor militantă, să utilizeze mijloacele

moderne pe care, de altfel, nu încetează să le expună oprobriului public și să le condamne. Conducătorii și tehnocrații Revoluției iraniene, scrie Gilles Kepel în *La Revanche de Dieu*, au fost recrutați, în primul rând, „dintre absolvenții universităților americane care-și lăsaseră barbă“[10]. Într-adevăr, nu de puține ori aceste grupări integriste sau integratoare își recrutează adepți dintre ingineri, informaticieni, tehnicieni, medici. Acest lucru se verifică la evreii ortodocși, dar și la harismaticii creștini care se îndoiesc uneori de certitudinile lor științifice. În general, stăpânesc bine instrumentele de comunicare, astfel încât grupări cu idei religioase tradiționale, precum lubavicii, evangheliștii și harismaticii, investesc mult în metode moderne de legătură (precum difuzarea de programe religioase prin satelit), de comunicare și de adunare.

Trei tipuri de ruptură

Anii '70, martori ai acestei manifestări simultane de forme noi sau renăscute, de afirmare, chiar de extremism religios, au fost marcați, se pare, de o triplă ruptură. Mai întâi, o ruptură de modernitate, percepută ca străină de Dumnezeu și de orice transcendență. În țări ca Iranul șahului sau Egiptul lui Nasser, în societăți de mult timp creștinate din Spania, Franța, Europa de Vest sau America de Sud, modernitatea este identificată cu imperiul rațiunii unice, confundată cu etatizarea, laicitatea, ba chiar cu corupția și alienarea. Dimensiunea religioasă a omului este eliminată, parțial sau total, din viața instituțională și educativă, fiind cantonată, în principal, în sfera particularului.

Consecințele sunt expresiile fundamentaliste și extremiste pe care le cunoaștem astăzi și pe care am încercat să le descriem în linii generale. Toate se remarcă prin discreditarea valorilor seculare, a eticii laice, prin contestarea unui model de civilizație care se pretinde universal (modelul occidental), prin încercări de a reda vieții un sens și societății un fundament sacru, în fine, printr-o dorință de reconstrucție a identităților și a comunităților sacrificate pe altarul modernității. Aceste mișcări socio-religioase care caută să insufle noi valori tuturor sectoarelor vieții sociale ar merita să fie calificate drept „integraliste“ în aceeași măsură, dacă nu chiar mai mult decât „integriste“.

Oricare ar fi termenul cel mai potrivit, manifestarea lor marchează și un al doilea tip de ruptură. Această frecventă reînnoire religioasă corespunde eșecului ideologiilor seculare, identificate în anii '60, cu ideologiile de eliberare și de progres. Aceste noi mișcări de afirmare și de credință propun o alternativă la ideologia materialistă a Occidentului, modelului său de dezvoltare neoliberal și care îi îmbogățește pe cei mai bogați și îi sărăcește pe cei mai săraci; o alternativă religioasă și la ateismul marxist, la „socialismul real“, la „paradisul

10. Gilles Kepel, *op. cit.*

muncitorilor“, devenit infernul libertăților în Uniunea Sovietică și în țările Europei de Est; o alternativă islamică la naționalismul de tip marxist, mult timp dominant în țările arabe; o alternativă, de asemenea, ultraortodoxă la ideologia laică în Israel sau în India; în fine, o alternativă integristă în interiorul Bisericii Catolice, la „ideologia“ schimbării născută la Conciliul Vatican II (1962–1965) care a modernizat creștinismul.

Una dintre ideologiile seculare cel mai constant atacate este aceea a *statului-națiune-partid*. Eșecul său răsunător în Europa de Est, dar și în țările arabe, explică cererea insistentă de legitimitate adresată slujitorilor Bisericii, în aceste țări, încordările identitare au devenit cu atât mai puternice cu cât terenul este în prezent defrișat. Dar pepiniera integrismelor religioase este aici: cei care, pe străzile Algerului de exemplu, alimentează islamismul sunt în marea lor majoritate tineri, supuși încă din școală discursului de eliberare și de reconstrucție națională, modelului stat-națiune-partid din care, astăzi, nu mai cred nici un cuvânt. Cum s-ar putea ca un astfel de discurs să fie înțeles de masa de adolescenți dezrădăcinați, rupți de solidaritățile lor tradiționale, pentru a veni să se adune în cartierele populare din marile aglomerări urbane unde nu găsesc decât șomajul ca alternativă la dificultățile de adaptare la un nou mod de viață? Cum să nu devină aceștia prada naturală a unei mișcări de islamiști ca FIS, furnizor de identități puternice, de certitudini de-a gata, de soluții directive și expeditive?

O a treia ruptură s-a produs față de ceea ce s-a convenit a se numi era federațiilor și a blocurilor, fruct al „ideologiei“ internaționaliste care dizolvă identitățile primare, solidaritățile de bază, referințele naționale și individuale. Astăzi blocurile se dizolvă sau au devenit fragile. Revendicările naționaliste, etnice, chiar reflexele antisemite și rasiste care „înghețaseră“ de 45 sau de 70 de ani sub cizma comunistă și care, de la căderea zidului Berlinului, au început să renască sunt însoțite, dacă nu chiar provocate, de accese de fervoare religioasă.

Aceste crispări religioase nu sunt străine de războaie precum cele care îndoliază fosta Iugoslavie sau Armenia. Le regăsim în conflicte seculare, dar renăscânde, care opun bisericile uniată (catolică de rit grecesc) și ortodoxă în Ucraina și în România, în contextul global al unei religiozități efervescente și sălbatice care a invadat Europa de Est, în special Rusia, eliberată din plasa ateismului și a marxismului. Comparația între toate aceste forme de extremism religios se oprește, adesea, la politică, deoarece condițiile de înfruntare cu statul nu sunt, bineînțeles, aceleași în Israel, în India sau în Egipt. Oricum, respingerea globală a oricărei certitudini seculare și raționale – precum etica laică, toleranța și respectul alterității – devin sursă de înfruntare între „adevăruri“ religioase, ele însele redevenite exclusive și concurente. Exemplul înfruntării între musulmani și hinduiști în India continuă să nelinișească. În fața

presiunii numerice a comunității musulmane imigrate, renaște în Europa un discurs integrist creștin.

Am greși dacă nu am observa că detașarea de certitudinile seculare și de marile „biserici“ sau curente religioase instituționalizate a dat naștere, în cele din urmă, unui fel de nebuloasă mistico-ezoterică pe care o analizează, de altfel, în această lucrare Françoise Champion și care, de la rămășițele budismului la mișcarea californiană New Age, trecând prin explozia de secte latino-americane, asiatice sau africane, răvășește și societățile noastre și împinge mereu mai departe frontiera câmpului religios contemporan.

SPIRIT RELIGIOS DIFUZ, ECLECTISM ȘI SINCRETISME*

de Françoise Champion

Astăzi, lumea occidentală este marcată, înainte de toate, de refluxul continuu al religiilor și de adeziunile religioase suple. Scena vieții religioase nu este însă mai puțin polarizată de două tendințe opuse. Cea dintâi – care se cristalizează în diverse „integrisme", pentru a relua termenul curent – se caracterizează printr-un refuz al modernității, mai ales al ideii ca religia să fie o „materie opțională", și prin reafirmarea viguroasă a tradiției proprii fiecărei religii (o referire strictă și literală la Scriptură în iudaism, islam, protestantism; autoritatea Bisericii în catolicism). Cea de-a doua tendință, legată în multe privințe de evoluțiile contemporane ale modernității, în special de refluxul ideologiilor totalizante și de dezvoltarea individualismului[1], se caracterizează nu numai prin toleranță față de pluralitatea viziunilor asupra lumii și a stilurilor de viață, ci și prin structuri „la alegere", prin „improvizație" – prin sincretism, cum se mai spune uneori.

Unii analiști au apropiat improvizația care se realiza în țările occidentale de foarte marea inventivitate religioasă de tip sincretic ce caracterizează aproape toate țările neoccidentale. Aceasta ar însemna să se uite diferențele de fond care țin mai ales de faptul că, în afara țărilor occidentale, societățile au fost frământate mai mult de industrializare și de urbanizare decât de laicizare, secularizare și individualism.[2]

---

* Țin să-i mulțumesc lui Frédéric Alexandre pentru relectura acestui text.

1. De înțeles aici și în întreg textul în sensul definiției date de Louis Dumont, corespunzând independenței personale și preocupării de sine. *Cf. Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983. Vezi, mai ales, „Genèse 2" și „La valeur chez les modernes et chez les autres".

2. Nu ne referim aici la țările din Europa Centrală și Orientală; nu numai că informația de care dispunem acum, în 1993, în privința lor este redusă, dar și situația este extrem de schimbătoare.

DE LA DECLINUL RELIGIILOR INSTITUITE LA „IMPROVIZAȚIE"

Răscrucea anilor '70

În anii '50 și, mai ales, '60, epocă a modernității triumfătoare, s-a accelerat secularizarea societăților occidentale. În Franța, țară cu un cvasimonopol religios (credincioșii necatolici reprezintă puțin mai mult de 3% din populație), secularizarea societății coincide, în fapte, cu pierderea autorității Bisericii Catolice. În anii '60, modelul familial și morala sexuală, ultimul bastion de necontestat al Bisericii, se află în dificultate datorită revendicării masive, cel puțin în rândul tinerilor, a unei transformări a principiilor moralei. Paralel, continuă scăderea numărului credincioșilor practicanți: în 1958, 28% dintre tinerii între 18 și 30 de ani merg la slujbă în fiecare duminică; în 1969, nu au mai rămas decât 13%; în 1975 sunt mai puțin de 10%. În ceea ce privește „civilizația parohială" prin care reprezentantul bisericii organiza ansamblul vieții, începând cu timpul și spațiul acesteia, ea dispare chiar și în regiunile dominant rurale, cele mai profund impregnate de catolicism.[3]

Simultan, bisericile adoptă tot mai mult moduri de organizare și sisteme de gândire „moderne". Chiar în sânul Bisericii Catolice, epoca refuzului intransigent al societății moderne pare depășită. Din 1962 până în 1965 a avut loc Conciliul Vatican II. Dincolo de interpretările divergente legate de amploarea ruperii de trecut pe care acesta o realizează – schimbare în sânul Bisericii sau schimbare a Bisericii – se poate afirma că a avut loc o schimbare privind: înțelegerea lumii moderne care nu mai este considerată ca exclusiv rea; problema libertății religioase; concepția despre Biserică, înțeleasă din acest moment ca fiind, înainte de toate, „popor al lui Dumnezeu". A mai avut loc, după cum se știe, reforma liturgică, reformă care a eliminat din ritual elementele cele mai magice și a încercat să facă liturghia accesibilă tuturor. În cadrul protestantismului, influența teologiei barthiene – teologie a rupturii de lume care vehiculează o viziune pesimistă asupra omului – s-a diminuat în favoarea „teologiilor lumii" și a „teologiilor despre moartea lui Dumnezeu".

Această tendință accentuată spre secularizarea societății și a bisericilor nu le-a împiedicat pe acestea din urmă să exercite o influență socială importantă, diversificată în funcție de țări. În Statele Unite, practica religioasă nu a dispărut, pentru că reprezintă o garanție a respectabilității sociale. Dar motivațiile religioase tradiționale – credința în păcat, în supranatural etc. – și-au pierdut forța și „tradiția biblică", în care motivația esențială este conștiința, iar

3. Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Le Cerf, 1985.

libertatea, eliberarea de păcat, și-a pierdut aproape întreaga vigoare. În Franța, importanța socială a Bisericii rămâne sensibilă la comportamentele politice, descifrabile permanent în geografia electorală.

La confluența anilor ’60–’70, societatea americană asistă la apariția unei multitudini de noi grupări religioase. Mânăstirile (*așram*) și comunitățile spirituale se multiplică. Circulă nume de guru: Meher Baba, Maharaj Ji (Misiunea de lumină divină), Moïse David (David Berg care a organizat gruparea Copiii Domnului, devenită de atunci Familia). Pe străzile marilor orașe, tinerii scandează unii *Hare Kṛṣṇa* iar alții „Isus“. Pentru desemnarea tuturor acestor grupări se impun termenii generici „Noi Mișcări Religioase“ (NMR), deși mișcările nu sunt noi. Prin NMR se înțeleg atât grupările cu adevărat noi – neocreștine (de exemplu, Mișcarea lui Isus), iudeo-creștine (Evreii pentru Isus, de exemplu), de inspirație orientală (rajneeshismul, de exemplu) –, cât și dezvoltarea religiilor orientale clasice (diversele forme de hinduism, budismul, sufismul) și indiene din cele două Americi sau dezvoltarea grupărilor născute cu 10–15 ani mai devreme, dar rămase cantitativ „nesemnificative“ până la sfârșitul anilor’60 – cum ar fi biserica unificării lui Moon. De asemenea, sunt incluse în NMR, pe de o parte, grupările parareligioase – termenul este comod – precum Meditația transcendentală sau Arica, deosebite adesea cu greu de grupările „potențialului uman“, care folosesc tehnici de meditație sau de yoga; pe de altă parte, grupările care reactivează diverse practici ezoterice sau magice. Eterogenitatea grupărilor este deci considerabilă. Dar, de la început, s-a vorbit la singular despre „noul ferment religios“, despre „trezire“, despre o „nouă conștiință religioasă“.

Această efervescență religioasă a atins și Europa. Chiar dacă apar particularități naționale, pretutindeni regăsim aceleași grupări, aceleași practici, aceleași credințe. Diferențele dintre țări țin mai degrabă de amploarea fenomenului, mai puțin important în Europa, mai ales în Franța și în țările de tradiție catolică, decât în Statele Unite.

Această efervescență pare a contrazice ideea unui declin continuu al religiei în societățile moderne. Uimirea a fost cu atât mai mare – cu cât manifestările foarte diverse ale acestei efervescențe puneau capăt tendinței anterioare a religiilor spre acomodarea cu diversele forme ale raționalității moderne. Aceste manifestări susțin unanim în special primatul relațiilor individuale (de la persoană la persoană, contrar tendinței moderne spre anonimatul organizațiilor birocratice) și al sentimentului asupra rațiunii. Situându-se pe poziții contrare mișcării de raționalizare a credințelor, tinzând să limiteze cât mai mult intervenția supranaturalului în vizibilul și concretul vieții cotidiene, Noile Mișcări Religioase operau o „deraționalizare“ a credințelor. Poate fi menționată aici, de exemplu, credința reînnoită în vindecările miraculoase, în darul profeției, în „ieșirile“ din corpul fizic. Această renaștere religioasă a redeschis dezbaterea asupra secularizării.

Polarizarea scenei religioase în jurul a două tendințe opuse

Ceea ce ne interesează aici, în mod direct, este opoziția între două tipuri de mișcări. Se instaurează, într-adevăr, o nouă „distribuție“ religioasă care se va afirma în anii ’70 și ’80: opoziția între grupările și curentele cu tendințe integriste și fundamentaliste, pe de o parte, și, pe de alta, curentele complice cu relativismul și individualismul, care își pun din ce în ce mai mult amprenta pe societățile occidentale.

În Statele Unite, țară în care s-au dezvoltat sute de noi grupări, unele dintre ele au reprezentat o reacție tradiționalistă brutală. Adepții grupărilor neocreștine (de tipul Poporul lui Isus) au reafirmat o morală care opune în mod absolut binele și răul, invocând lupta neîntreruptă dintre Hristos și Satana și dezvoltând concepții apocaliptice potrivit cărora societatea contemporană va asista la întoarcerea lui Anticrist înaintea lui Hristos mântuitorul. Pentru ei, răul înseamnă homosexualitate, avort, permisivitate. Biserica unificării a radicalizat și extins lupta dintre bine și rău în sfera politică și a atribuit Statelor Unite misiunea de a salva lumea de demonul comunist. Dimpotrivă, alte grupări – mai ales majoritatea celor care își revendică o origine orientală – s-au înscris în prelungirea unei anume modernități, legată de dezvoltarea subiectivismului și, dincolo de pluralism, a relativismului, mai ales în probleme de etică. Pentru aceste grupări, într-adevăr, scopul declarat al vieții este realizarea în sine a conștiinței spirituale universale; opoziția între bine și rău este relativizată în favoarea noțiunii de „just“, în funcție de experiențele particulare, de momentele vieții și… de poziția fiecăruia în ciclul renașterilor.

Odată cu trecerea timpului s-a afirmat opoziția noilor curente în jurul a doi poli. În Statele Unite, noile grupări evanghelice „reacționare“ s-au integrat în curentele evanghelice fundamentaliste mai vechi. În tabăra noilor curente cu afinități pentru modernitate, un fapt demn de reținut este dezvoltarea unui mediu vast de religiozități paralele neinstituționalizate în care fiecare se poate inspira din sursele reprezentate de religiile indiene și orientale, tradiția transcendentalistă[4], ezoterismul occidental. Curentul cel mai bine cunoscut este New Age. Cu anumite particularități locale, în toate țările occidentale se dezvoltă atitudini religioase paralele.

Răspândirea creștinismului

În anii ’70, odată cu noile mișcări religioase s-a remarcat și „descompunerea“ creștinismului în simboluri, atitudini și sentimente religioase *de facto* oferite oricăror reîntrebuințări. Este, mai ales, cazul lui Michel de Certeau și al lui

4. Transcendentalism ai cărui reprezentanți de marcă sunt Emerson și Thoreau.

Jean-Marie Domenach ale căror analize dezvoltate în lucrarea *Le Christianisme éclaté*[5] s-au dovedit, de-a lungul anilor, tot mai pertinente. Michel de Certeau sublinia, cu multă dreptate, dezinstituționalizarea catolicismului, arătând că punerea în discuție nu se referea atât la Dumnezeu, cât, mai ales, la biserici: „creștinii fără Biserică“[6] nu mai constituie un fenomen marginal, ci au devenit un caz comun. Felul în care este folosită *Biblia* demonstrează foarte bine dezinstituționalizarea creștinismului: lectura *Bibliei* nu mai face parte dintr-o experiență de credință comună; nu mai este supusă controlului unei comunități de credincioși și nici măcar nu mai are loc sub autoritatea unui comentariu ecleziastic care – așa cum se întâmpla odinioară – i-ar fi dat „adevăratul“ sens. *Biblia* este deschisă tuturor interpretărilor și reinterpretărilor științifice, sociale – făcute de artiști, publiciști – sau strict individuale.

Simultan, edificiul ecleziastic se dispersează, diversele lui elemente – dogme, sentimente, simboluri – se desprind de orbită: „Fiecare semn urmează un drum propriu, deviază, se supune unor refolosiri diferite, ca și cum cuvintele unei fraze s-ar dispersa pe pagină și ar intra în alte combinații de sens“, scrie Michel de Certeau. Cu alte cuvinte, creștinismul a devenit un fragment al culturii. Dar, în același timp, societatea rămâne impregnată de semne creștine, mai mult sau mai puțin evidente, mai mult sau mai puțin pregnante. Așa, de pildă, activitățile pedagogice, filantropice sau militante care continuă misionarismul sau sacerdoțiile de odinioară.

RELIGIE DIFUZĂ ȘI RELIGIE „À LA CARTE“

Logica improvizației, majoritară astăzi în domeniul religios al țărilor occidentale, acționează atât în sânul creștinismului, cât și în cel al mișcărilor în care referirea la o tradiție pierde din importanță în fața căutării fericirii individuale prin spiritual. Improvizația cunoaște forme atât de avansate în religiozitățile paralele, încât se vorbește uneori de sincretism. În realitate, este, mai degrabă, un eclectism, pentru că nu este vorba de o sinteză, ci de o juxtapunere de elemente diverse, împrumutate din tradițiile cele mai eterogene.

În domeniul creștinismului

Un creștinism dezinstituționalizat. Înnoirile apărute în sânul bisericilor, în anii '70, o anume vizibilitate socială nouă a creștinismului nu au însemnat stoparea îndepărtării unei părți importante a creștinilor de biserici. Această înde-

5. Le Seuil, 1974.

6. Expresie luată din titlul lucrării lui L. Kolakowski despre oamenii Bisericii și profeții secolului al XVII-lea.

părtare s-a desfășurat în anii ’70 și ’80. Toate indiciile merg în același sens, dar, ceea ce este semnificativ, scăderea variază în funcție de miză. Diminuarea procentului celor care merg duminica la biserică – dintotdeauna cel mai bun indiciu de integrare ecleziastică – continuă, în Franța, mersul regulat la biserică (cel puțin o dată pe lună) nu mai este înregistrat, în rândul tinerilor, decât la 2% dintre ei în 1992. În Québec, în rândul catolicilor, practica săptămânală a scăzut de la 40% la 30% din 1975 până în 1985 (în 1991 nu era decât de 17% în rândul tinerilor), depășind numai cu 3 procente practica protestanților canadieni. În Belgia, practica săptămânală (care se situa în 1990 la 20% din populație) continuă să scadă, în funcție de regiuni, între 0,4 și 1,1 pe an. În același timp, procentul de adeziune la principalele convingeri ale crezului catolic și protestant a diminuat și el sensibil, mai ales procentul celor care cred în Înviere și într-un Dumnezeu personal. Dar, mai ales, a scăzut considerabil procentul celor care respectă prescripțiile ecleziastice în privința moralei sexuale și a familiei.

Această îndepărtare de instituțiile religioase consacrate nu s-a făcut în favoarea ateismului: procentul persoanelor care se declară atee a rămas pretutindeni aproape stabil și la un nivel scăzut (în Franța, țară cu o puternică tradiție raționalistă și laică, acest procent nu este decât de 12%).[7] Ea se traduce prin creșterea numărului celor „fără religie“, deși o serie întreagă de credințe care, fără a fi propriu-zis creștine, își găsesc obligatoriu – în țările occidentale – originea în creștinism, durează: Dumnezeu, sufletul, ceva de după moarte, miracolele... Și mai uimitor – mai ales dacă se va verifica și în alte părți – este faptul că în Belgia „ancheta europeană“ din 1990 a evidențiat că mai mult de un sfert din persoanele care afirmă că nu aparțin unei biserici „se roagă“ sau „meditează“, „uneori“ sau „adesea“. Bisericile se descompun; rămâne un creștinism „implicit“, „cultural“, „în afara Bisericii“. În concluzie, creștinismul devine „difuz“.

Cu toate acestea, creștinismul rămâne un element mai mult sau mai puțin important în construcțiile identitare: procentul declarațiilor de apartenență la o religie (sau „confesiune“) scade mult mai încet decât cel al practicii sau al credinței specific creștine; el rămâne relativ ridicat (aproape 70% dintre francezi continuă să se declare catolici). În Elveția, deși variabila „confesiune“ (protestantă sau catolică) nu mai deosebește două grupări cu atitudini și comportamente diferite, populația continuă să se identifice cu una sau alta dintre aceste confesiuni. Nu pentru reproducerea unui tip de personalitate religioasă și socială, care s-ar traduce concret prin anumite specificități, ci

7. Pentru o imagine generală corectă a evoluțiilor statistice ale practicilor și ale credințelor în Franța, *cf.* Y. Lambert, „Le catholicisme à la croisée des chemins“, în *Sortie des religions. Retour du religieux*, Lille, L’Astragale, 1992.

pentru transmiterea unui reper de identitate de-a lungul generațiilor: apartenența religioasă constituie un punct de legătură istorică și o moștenire de familie care trebuie transmisă. Este vorba aici despre „identități memorii“[8].

Riturile de trecere precum botezul sau cununia religioasă (fără a mai vorbi despre înmormântări care, punând în joc moartea, reprezintă un caz aparte) se află într-o descreștere constantă, dar într-un ritm relativ lent: atracția pe care aceste ritualuri o exercită încă se înscrie în aceeași logică. Aceste ritualuri, în care intervin grupări familiale formate de mai multe generații, permit înscrierea unei istorii personale în eternitate. O astfel de înscriere este importantă în societățile aflate în rapidă schimbare și în care legăturile au devenit precare. În mare măsură, dorința de a păstra o moștenire familială și o identitate colectivă explică și atașamentul față de învățământul religios în școală, atașament remarcat în numeroase țări, chiar dacă secularizarea și laicizarea acestora se accelerează: este cazul Italiei și al Québecului.

Chiar dacă ritualurile și simbolurile religioase sunt folosite de acum înainte în vederea constituirii identităților individuale și colective, această funcție nu trebuie supraestimată, deoarece sentimentul religios nu formează decât parțial aceste identități. Prin această menire i se atribuie un rol foarte specializat: acela de a stabili anumite legături între generații. În anchetele cu privire la domeniile cărora oamenii le acordă importanță, religia se află departe după familie, muncă, prieteni, distracții... Pe de altă parte, în rândul tinerilor, anchetele cele mai recente dovedesc, cel puțin pentru Europa, o scădere sensibilă a declarațiilor de apartenență confesională și de practică a riturilor de trecere.

Un creștinism dereglat și improvizat. Până în urmă cu unul sau două decenii, universul credințelor și al angajamentelor creștine, catolice sau protestante, putea fi ușor reprezentat după un model în cercuri concentrice: de la cei mai asidui practicanți la nepracticanți și la atei (prezența duminicală la biserică fiind întotdeauna criteriul cel mai discriminatoriu). De asemenea, se puteau construi, cu ușurință, niveluri de atitudini și de credințe, credincioșii dovedindu-se mai mult sau mai puțin adaptați la sistemul unificat pe care li-l furnizau bisericile. Aceste niveluri nu mai au decât o pertinență parțială, pentru că acum avem de-a face cu un creștinism dispersat.

Dacă vrem să înțelegem global universul religios al populațiilor occidentale, putem distinge trei poli: al credincioșilor, al necredincioșilor și cel – de departe majoritar – al adepților unor credințe difuze – creștine sau nu – schimbătoare și nesigure. Acest din urmă pol nu se caracterizează în primul rând printr-o diminuare a practicilor și a credințelor creștine, chiar dacă uneori se întâmplă

8. După expresia lui D. Hervieu-Léger. *Cf.* mai ales R.-J. Campiche, „La déconfessionnalisation de l'identité religieuse“, *Revue suisse de sociologie*, numărul *Religion et Culture*, 1991, nr. 3.

totuși așa. Pe de o parte, se caracterizează prin importanța credințelor paralele (ghicit, astrologie, transmitere de gânduri); pe de altă parte, printr-un mod de credință care se exprimă în termeni de „poate“, „de ce nu?“, „probabil/improbabil“. De asemenea, acest ultim pol face să devină evident caracterul de acum polisemic al majorității semnificanților religioși: Dumnezeu, sufletul, viața de după moarte etc. Astfel, „Dumnezeu“ nu mai trimite obligatoriu la un Dumnezeu personal creștin, ci, la fel de bine, la o „energie“ sau la „un divin în fiecare ființă“. La acest pol al credințelor schimbătoare și nesigure se află creștinii care nu mai sunt legați de biserici decât prin ritualurile de trecere, care se pot perpetua cu atât mai bine cu cât unitatea ritualului este compatibilă cu diversitatea trăirilor individuale.

Dereglarea sistemelor de credință se remarcă chiar și la creștinii cel mai bine integrați în biserici, pentru că și ei sunt acum „permeabili“ la credințele paralele. În Franța, acest fenomen se înregistrează începând cu anii ’80.

Totul se petrece ca și cum creștinismul ar fi încetat să mai fie un sistem globalizant și unificat, care trebuie considerat în bloc, pentru a deveni un ansamblu de „piese detașate“ oferit compozițiilor personale libere, adeziunilor selective la un număr limitat de credințe, de practici, de prescripții. Acest sistem de „religie à la carte“ înseamnă refuzul unei instituții care să regularizeze practicile și credințele – refuzul unei ortodoxii – în favoarea principiului suveranității individuale. Imaginarul celor care se declară creștini este, adesea, un „imaginar dezmembrat“. Așa cum a constatat Raymond Lemieux, acesta se compune, în principal, din patru tipuri de „elemente“: elemente creștine, elemente cosmice (referiri la „energia universală“), elemente ale unui „eu sublimat“ („Ființa esențială“, „divinul interior“, „forța ființei psihice“...), „valori reificate ca dragostea, libertatea, pacea“: „Fiecare își organizează propriul univers de credințe coordonând în interiorul acestuia elemente creștine și cosmice, psihospirituale și morale. Și astfel, întâlnim într-o producție imaginară integrală atât Providența, cât și forța cosmică universală, învierea și reîncarnarea, dezvoltarea personală nelimitată, dragostea și nonviolența ca jaloane ale unei căutări personale a mântuirii [...]. Din punctul de vedere al unei ortodoxii, combinațiile realizate pot părea incoerente; din punctul de vedere al utilizatorilor, ele sunt permanent un produs al coerenței, chiar dacă aceasta nu e decât utilitară și provizorie.“[9]

Realizarea combinațiilor este dominată de o logică dublă: o logică pragmatică și o logică a experienței afective, ținta finală fiind mereu bunăstarea, dezvoltarea personală, fericirea de pe pământ. Fericirea de pe pământ: se constată distanța parcursă din epoca, recentă încă, în care, deși credinciosul

9. R. Lemieux, „Le catholicisme québécois: une question de culture“, *Sociologie et Sociétés*, numărul *Catholicisme et société contemporaine*, 1990, nr. 2.

de rând aștepta de la religie mai întâi beneficii terestre, creștinismul se baza totuși pe opoziția dintre lumea de aici și lumea de dincolo, aceasta din urmă considerată ca loc condițional al fericirii supreme, înzestrat cu valoarea ultimă. Modelele de perfecțiune religioasă erau în întregime orientate spre această lume de dincolo: spre fericire, fără îndoială, dar spre o fericire în afara lumii terestre. Astăzi, creștinismul își promite fericire și pe pământ, tinzând a considera nenorocirea drept un scandal. Orientându-se spre fericire, ba chiar spre plăcere, experiența afectivă, căutată, reprezentată din ce în ce mai mult drept un criteriu de validare a credințelor implică simțurile și corpul într-un mod, de asemenea, foarte diferit de cel din trecut.

Spirit religios difuz și religiozități paralele

Prin religiozități paralele vom înțelege, în contextul occidental, toate religiile necreștine, diferitele ezoterisme și toate credințele și practicile parareligioase, vechi (ghicitul, de exemplu) sau noi (meditația).

Aceste religiozități paralele s-au extins considerabil în ultimii douăzeci de ani, pornind, în cea mai mare parte, de la acel spirit religios difuz, „eliberat" prin pierderea influenței marilor instituții religioase. Librăriile specializate în ezoterism, religii orientale, dezvoltarea personală și spirituală s-au înmulțit și, de acum înainte, majoritatea marilor librării generale au și unul sau mai multe standuri destinate acestui domeniu (standuri organizate, de altfel, nu fără dificultate). Zilnic, chiar și în micile orașe, se deschid nu numai cursuri de yoga, ci și cursuri de taï-chi, de meditație, de astrologie spirituală etc. și se anunță conferințe și seminare diverse despre ghicit, despre învățătura *Bhagavad-Gītā*, „trezirea Ființei Spirituale", „supraviețuirea conștiinței", „descoperirea șamanului în sine însuși", despre *near death experiences*, „calea inițiatică" etc. Un alt indiciu dovedind o largă răspândire a ezoterismului și religiilor orientale în ansamblul societății este faptul că noțiuni destul de complexe, precum cea de „ascendent" în astrologie sau cea de *karma*, încep să pătrundă în vocabularul curent. Credința în reîncarnare, care fundamentează ideea de *karma*, îi interesează, de altfel, pe 24% dintre francezi (31% dintre aceștia, între 18 și 24 de ani).[10]

Câte persoane sunt influențate de aceste religiozități paralele? Pentru Franța există un indiciu, într-o anchetă realizată în 1990 de Cofremca pentru Pompele funebre, pe un eșantion de 2 500 de persoane, reprezentativ pentru populația

10. Conform cifrelor anchetei europene din 1990; *cf.* Yves Lambert, „Un paysage religieux en profonde évolution", în H. Riffault (ed.), *Les Valeurs des Français*, Paris, Odile Jacob, 1994. De reținut că reincarnarea și învierea nu sunt concepute, obligatoriu, drept contradictorii de către cei care cred în ele.

franceză. Rezultă din anchetă că această religiozitate, cel puțin în mod difuz, ar putea corespunde persoanelor definite de Cofremca drept „desțelenitori spirituali“ care reprezintă 18% din populația franceză. Judecând după anumite atitudini – cum ar fi aceea de a acorda „o importanță destul de mare tuturor aspectelor privind spiritualitatea, independent de religie“ –, ca și după anumite practici (meditația sau concentrarea) – „desțelenitorii“ –, adică aproape o cincime din populația franceză – par să aparțină mediului dominat de religiozitatea paralelă. În fața amplorii acestei religiozități, ca și în fața foarte marii dificultăți pe care bisericile creștine o au în impunerea unei ortodoxii (cu excepția curentelor integriste, integraliste sau fundamentaliste), deosebirea tranșantă între ortodoxie și heterodoxie nu mai pare pertinentă din punct de vedere social. Nu mai este vorba despre o nebuloasă de „heterodoxie“, ci de „religiozități paralele“, deși această expresie sugerează un univers care nu ar întâlni creștinismul, ceea ce nu este cazul. Unii vorbesc despre „credințe exotice“.

Aceste religiozități paralele sunt extrem de eterogene: de la francmasonerie la monahismul budist, trecând prin alchimie și literatura straniului și a misterelor (ale piramidelor sau ale Atlantidei), flirtând mai mult sau mai puțin cu religiosul. Cea mai semnificativă manifestare a tendințelor contemporane ale acestor religiozități paralele, manifestare care va fi numită „nebuloasă mistico-ezoterică“, reunește curente de tip mistic și ezoteric care s-au dezvoltat începând cu anii ’70 în contextul (prost) numitei „întoarceri a spiritului religios“.

Această nebuloasă mistico-ezoterică este și ea diversificată. Grupările și rețelele din care se compune pot fi alăturate unor religii: orientale (hinduism, budism) sau mai „exotice“ (precum șamanismul). Ele pot reactiva și diverse practici ezoterice, mai ales ghicitul în cărți și astrologia, sau pot corespunde unor noi sincretisme psihoreligioase, ca psihologia transpersonală care constituie un fel de sinteză a psihologiei și a misticii. Să amintim și *New Age*, curent ce poate fi observat în prezent mai ales sub forma unei subculturi care vorbește despre „meditație“, despre „vindecare spirituală“, despre *rebirth*, „astrologie transpersonală“, ghicit în cărți etc. Toate acestea sunt amestecate cu o revendicare vizând o abordare globală, holistică a omului și a lumii, precum și valori de cooperare, de solidaritate și de pace.

În această nebuloasă mistico-ezoterică există grupări relativ bine constituite, cu membri care pot fi identificați, dar există, mai ales, rețele mai mult sau mai puțin slabe care gravitează în jurul unor asociații (de tipul celor recunoscute de legea din 1901) organizatoare de stagii, conferințe, seminare (plătite) și în jurul unor reviste, librării, edituri.

Această nebuloasă mistico-ezoterică are șapte caracteristici fundamentale[11]:

– Centralitatea acordată ideii de „experiență“ și corolarul său, ideea că „fiecare trebuie să-și găsească singur calea“ printre diversele căi spirituale, toate „adevărate“, de îndată ce sunt depășite formele lor „exterioare“, „sclerozate“, „sociale“. „Nu trebuie să crezi, ci să experimentezi“; această frază revine ca un laitmotiv. Refuzul credinței în numele experienței pune în evidență nu atât o tendință gnostică, cât diverse influențe foarte moderne: individualism, raportare la metoda experimentală din științe, mai ales. Din aceste concepții care supraevaluează experiența individuală decurge refuzul oricărui control instituțional asupra credințelor, al oricărei ortodoxii, al ideii de adevăr unic.

– Obiectivul adepților este transformarea de sine datorită unor tehnici psihocorporale sau psihoezoterice: yoga, meditația, „dansurile sacre“, interpretarea hărților cerului etc. Ideea de responsabilitate individuală față de perfecționarea personală și spirituală este fundamentală. Nu este o perfecționare de ordin moral; e vorba despre o transformare care implică foarte direct subiectul afectelor și în același timp corpul. În termeni weberieni, avem de-a face aici cu „calea salvării misticei“. Analizând acele căi ale mântuirii care se bazează pe o autoperfecționare, Max Weber distinge, într-adevăr, pe de o parte, calea etică, prin care mântuirea este legată de o acțiune conformă voinței lui Dumnezeu și, pe de altă parte, calea mistică, prin care salvarea decurge din chiar realizarea unei anumite stări de a fi, obținută datorită unei munci de transformare a interiorității înseși a subiectului. Aceasta este și situația în nebuloasa mistico-ezoterică.

– Mântuirea vizată, speranța unei fericiri totale, privește viața de pe pământ și este concepută – în linii esențiale – după criteriile dominante în societatea actuală. Astfel, ea implică sănătatea, pentru că aceasta este bunul cel mai prețios al individului contemporan, o sănătate definită în termeni socialmente dominanți: nu numai absența bolii, ci și bunăstarea generală – fără acele mici suferințe, precum durerea de spate, care o afectează –, vitalitate, frumusețe.

– Aceste grupări au o concepție monistă despre lume, concepție care se exprimă mai întâi prin refuzul postulatului dualist al religiilor abrahamice: separarea umanului de divin, a lumii materiale de cea supranaturală. O astfel de luare de poziție, clasică în curentele mistice și ezoterice, a susținut, adesea, un protest „retrogresiv“ împotriva societății moderne. În nebuloasa mistico-ezoterică care s-a format în anii '70, protestul holist se referă la separări legate de dezvoltarea modernității: de exemplu, la distanța din ce în ce mai accentuată dintre om și natură, la procesul de fragmentare a cunoștințelor, căruia îi opune o nouă alianță știință-religie etc. Dar protestul se referă și la

11. După idealul-tip care poate fi construit, dar care este mereu mai mult sau mai puțin departe de realitate.

toate disensiunile pe care modernitatea – se pare – nu reușește să le înlăture, mai ales la diviziunile naționale, religioase. În acest sens, grupările consideră că există o convergență fundamentală între toate religiile, iar pacea mondială, ideea unei „conștiințe planetare" reprezintă pentru ei teme centrale. E vorba deci mai degrabă de critica unor anume insuficiențe ale modernității decât de o nostalgie a trecutului.

– Un optimism sigur, chiar dacă este vorba de un optimism calculat: optimism în ceea ce privește posibilitatea omului de a se dezvolta – pentru că el este de natură divină –, optimism în ceea ce privește starea și evoluția lumii. Dacă lumea actuală este, în multe privințe, reprezentată negativ (problemele ecologice, mizeria spirituală etc.), sunt subliniate însă și aspectele pozitive, în primul rând reînnoirea interesului pentru spiritualitate.

– O etică a dragostei, suficientă pentru a asigura un comportament în întregime just din punct de vedere etic, de vreme ce dragostea nu este numai o regulă de comportament, ci și o adevărată „deschidere a inimii". Originea răului nu este păcatul, ci ignoranța și mai ales frica, frica de alții și de sine însuși, frica de a-ți descoperi originea cu adevărat divină.

– Un joc al harismei. În măsura în care nebuloasa mistico-ezoterică este alcătuită din grupări de afinități organizate în jurul unor lideri aleși individual și recunoscuți pentru calitățile lor și pentru itinerarul lor exemplar.

Deși aceste caracteristici[12] conturează un portret religios, evident departe de creștinism, acesta corespunde de fapt radicalizării de tendințe care se remarcă la numeroși creștini.

Ansamblul pe care îl constituie nebuloasa mistico-ezoterică este eterogen, traversat de tensiuni și de opoziții. Principala deosebire ține de importanța mai mult sau mai puțin accentuată, mai mult sau mai puțin exuberantă a experiențelor și situațiilor „neobișnuite" (în termeni curenți, „iraționale"). Ca să dăm un exemplu-limită, o persoană ahtiată de regresii în viețile ei anterioare, adeptă a „cristalurilor" și mare cititoare de povești despre „călătorii astrale" și, pe de altă parte, un adept zen care se consacră unei practici austere și fără artificii, cu un minimum de ritualuri care sunt înainte de toate instrumente de disciplină și de scindare a timpului nu au prea multe în comun.

---

12. Credința în reîncarnare întâlnită la aproape toți adepții mistico-ezoteriști intervine la intersecția multora dintre aceste caracteristici. Ea este legată de dorința de autoperfecționare și de ideea de responsabilitate personală care îi este asociată (viața prezentă este determinată de *karma* care rezultă din acțiunile săvârșite în viețile anterioare – concret, avem de-a face cu un determinism cu geometrie variabilă – și fiecare își pregătește în această viață viitoarea reîncarnare), de optimismul și credința într-un progres individual și colectiv. Ea este, în fapt, și căutarea unei fericiri terestre, definită în termeni foarte apropiați de cei ai societății.

O altă linie de diferențiere pune în joc problema ideii de „experiență“ și de autoperfecționare. Adeptul mistico-ezoterist nu se limitează la trăirea unor experiențe, el este angajat într-o muncă de autoperfecționare voluntară. Dar această muncă poate fi mai mult sau mai puțin centrală, interesul pentru experiențele extraordinare involuntare – viziuni, ghicit, comunicare cu spiritele – putând să primeze. Atracția *channelling*-ului, în care persoana nu se vrea a fi decât un simplu canal (*channel*) de comunicare cu diverse spirite sau „entități“, este o mărturie în acest sens, după cum o mărturie este, în alt sens, și impactul lui Gitta Mallasz și al lucrării sale *Dialoguri cu Îngerul*.[13]

Un al treilea punct de demarcație privește valoarea acordată, pe de o parte, respectului tradițiilor instituite și, pe de altă parte, improvizației individuale. Refuzând orice control instituționalizat asupra credințelor și a practicilor în numele experienței individuale exclusive, adepții nebuloasei mistico-ezoterice se înscriu, în mod necesar, într-o logică a improvizației. Dar, în același timp, credințele sunt permanent justificate printr-o raportare la un trecut fondator, la o tradiție sau la tradiție pur și simplu. În spatele acestei duble tendințe, instituită la toți adepții, există atitudini diferite. Din punctul de vedere al religiilor orientale, se pune în valoare ancorarea într-o tradiție importantă, cu transmitere mediatizată de către un „maestru“ garant al tradiției. Cu totul altfel stau lucrurile pentru numeroși alți adepți care nu vor să se înscrie într-o tradiție precisă și care aleg după placul lor din tradițiile instituite. În aceste tendințe în care improvizația este explicit valorificată, mai ales în *New Age*, se afirmă, mai evident, diverse alianțe – religie–psihologie sau religie–știință.

O a patra linie de tensiune ține de articularea psihologicului și a spiritualului. Există adevărate sincretisme psihologie-religie sau religie-ezoterism, în sensul de noi compoziții integrate cu adevărat. În acest sens, cel mai bun exemplu este, probabil, psihologia transpersonală. Considerând realizarea de stări de conștiință neobișnuite, mistice sau „transpersonale“, drept o terapeutică, psihologia transpersonală se ocupă de înțelegerea acestor stări de conștiință și de condițiile psihologice care le pun piedici. Cei mai iluștri reprezentanți ai săi sunt Tart, Maslow, Grof, Weill. Alături de astfel de sincretisme există demersuri care mențin distincția dintre genuri fie că adeptul apreciază drept suficientă dezvoltarea spirituală pentru realizarea echilibrului său psihic și a bunăstării sale, fie că, dimpotrivă, apreciază ca eventual necesară, pentru asigurarea dezvoltării spirituale mai „adecvate“, „munca“ propriu-zis psihologică. Dar practica cea mai frecventă ține, fără îndoială, de un eclectism în care apar juxtapuse

---

13. Aubier, 1977. Aceste *Dialoguri cu Îngerul* se vor retranscrierea unor mesaje venite de dincolo.

tehnici împrumutate din religii (tehnici de meditație, yoga, transe, mersul pe foc etc.), dar și din ezoterism sau psihologie. Această complexitate a dezvoltării psihologice și spirituale are logica ei: cea a divinului imanent, prezent în orice om. Este, de altfel, ceea ce explică imposibilitatea de a stabili și o frontieră clară între nebuloasa mistico-ezoterică și numărul de stagii de dezvoltare a personalității, care se sprijină, de asemenea, pe ideea unui subconștient de natură divină al omului. Este ceea ce explică și ușurința cu care numeroși adepți „trec“ de la un demers propriu-zis spiritual spre un demers mai accentuat psihologic sau invers.

Tensiunea între magie și spiritualism umanist trimite la opoziția dintre atitudini și practic, dirijate, pe de o parte, de o voință de putere de manipulare a unor forțe extraordinare în vederea unor scopuri foarte concrete, și pe de altă parte, de o aspirație la abandonarea oricăror dorințe de putere sau de satisfacție imediată, în favoarea simbolizărilor asupra sensului vieții și a concepțiilor etice. Practicile de tip magic sunt în întregime cele de manevrare a „forței“, a „vibrațiilor“, a „energiei“ pe care o ascund – se pare cristalele, piramidele, copacii mari etc. Sunt, în același timp, practici care pun în joc spirite, „entități“ extraordinare sau practici care se bazează pe credința în similitudini, în corespondențele dintre ființe, elemente empiric independente unele față de celelalte. În linii generale, se crede că practicile magice permit activarea unor puternice forme ascunse. În acest sens, ele pot fi diferite „forțe mentale“, folosite pentru o intervenție asupra exteriorului, dar și în folosul persoanei înseși, de exemplu, energii pentru autovindecare. Adesea, este dificil pentru un observator să știe dacă aceste energii ascunse sunt energii psihice, concepute în cadrul unei psihologii „clasice“, sau manifestări ale unei realități „neobișnuite“. Distincția este cu atât mai puțin clară cu cât condițiile de eficiență a practicilor magice nu țin de reguli de comportament, ci de o trăire absolut interioară. Este mai degrabă un spiritualism umanist care se afirmă atunci când, pentru a relua formulări care circulă în nebuloasa mistico-ezoterică, adeptul caută mai puțin „subprodusele [de putere] ale iluminării“, cât o anumită „detașare a egoului“. În mod concret, aceasta înseamnă un interes pentru reflecție și pentru mărturiile religioase propriu-zise și, de asemenea, din ce în ce mai mult, o voință de acțiune caritabilă. Totuși, distincția dintre magie și spiritualism nu corespunde unei separări categorice între sisteme de credințe și sisteme de atitudini. Este mai degrabă o tensiune care acționează asupra interiorului însuși al fiecărui adept.

În fine, există vreo speranță într-o nouă eră? Această speranță s-a aflat la originea constituirii mișcării New Age care așteaptă (și prezice) instaurarea „erei Vărsătorului“. Dar, de acum înainte, New Age corespunde, mai ales, unei subculturi a bunăstării, a dezvoltării personale și spirituale prin mijloace diferite

de cele oferite de medicina clasică și de religia creștină. Mai rămâne însă o urmă de speranță în timpuri noi. Investiția în dezvoltarea de sine este, de altfel, concepută tocmai în această perspectivă (cel puțin dacă luăm în considerație discursurile), pentru că aceste timpuri noi ar corespunde unor „schimbări în conștiință". Alte persoane, în nebuloasa mistico-ezoterică, mai ales cele influențate de religiile orientale, „lucrează" asupra lor înșele fără a aștepta o eră nouă. În total, așteptarea de timpuri noi apare azi secundară. Chiar dacă se pretinde că „numai schimbându-te pe tine însuți schimbi lumea", momentul actual este incontestabil caracterizat prin preocuparea de sine, aici și acum.

NOILE RELIGIOZITĂȚI MISTICO-EZOTERICE: O DESCOMPUNERE A SPIRITULUI RELIGIOS

Antecedente istorice

Compoziție originală, legată de conjunctura istorică a anilor '70, nebuloasa mistico-ezoterică nu este totuși lipsită de ascendenți în istoria religioasă occidentală. Ea poate fi înscrisă în tradiția mesiano-milenaristă structurantă a imaginarului occidental, raportând-o mai ales la filiația gioachinistă[14], în care așteptarea lui Hristos s-a transformat în așteptarea unei „epoci a Duhului" (a treia epocă după cea a Tatălui și cea a Fiului). Se poate vedea aici și o anume posterioritate a misticii creștine: mai puțin a tradiției dominante – o cale de unire cu Dumnezeu –, cât a curentelor marcate de tradiția platoniciană (înlocuită de Plotin), bazată pe ideea unei nedualități ontologice (în acest sens, Meister Eckart este o referință preferată). Mai clar, noile religiozități mistico-ezoterice se înscriu în filiația misticii speculative care se reclamă din hermetism, din cabală, din Jacob Boehme, din sfântul Martin.

Dar, atunci când încercăm să înțelegem antecedentele istorice ale noilor religiozități mistico-ezoterice, epoca cu adevărat pertinentă este secolul al XIX-lea. În acest secol s-a inventat, într-adevăr, ezoterismul modem, cu ocultismul, în mișcarea lui Eliphas Lévi și a lui Papus (incluzând curentele Rosa-Crucis), spiritismul lui Allan Kardec și Societatea teozofică a Helenei Blavatski care-i va avea drept continuatori, ortodocși sau disidenți, pe Annie Besant, Rudolph Steiner, Alice Bailey, Krishnamurti. Toate aceste curente cu personalitățile care le sunt atașate sunt, de altfel, bine cunoscute de către adepții mistico-ezoteriști. Deși rămân diferiți unii de alții, similitudinile lor permit construirea

14. De la Gioacchino da Fiore, călugăr din secolul al XII-lea.

unui ideal-tip a ceea ce s-ar putea numi „teospiritualism“.[15] Acesta se caracterizează prin:

– refuzul dualismului, al celui dintre legea naturală și intervenția supranaturală și al celui divin și uman (numai spiritismul refuză repunerea în cauză a dualismului uman/divin);

– un optimism fundamental; el se exprimă, de exemplu, în credința că reîncarnarea permite tuturor oamenilor să se apropie mai mult de mântuirea lor;

– credința în responsabilitatea omului în ceea ce privește progresul său spiritual și moral, responsabilitate care trece în principal prin studiul „învățăturilor“ oferite de fiecare grupare;

– ideea unei convergențe fundamentale, ba chiar a unei identități, a tuturor religiilor, a tuturor învățăturilor, credința într-o tradiție universală, „primordială“, „originară“. Această credință fundamentează valoarea de toleranță propovăduită față de toate religiile;

– ideea unor lucruri ascunse: o cunoaștere originară, „o guvernare mondială“, „o ierarhie spirituală“.[16]

– voința de frăție universală;

– o tendință spre sincretism (sau cel puțin spre eclectism) între ocultism, spiritism, societate teozofică (și, de asemenea, alte curente, ca francmasoneria); aceasta tendință spre sincretism se susține și se completează cu o anume circulație a adepților între diferitele grupări, spiritiste, teozofice, ocultiste, rosacruciene, francmasonice etc.;

– o influență a religiilor orientale;

– căutarea concilierii între religie și știință, știință care este mai puțin știința pozitivistă a epocii (dar acesta este cazul spiritismului), cât o știință diferită, ascunsă, care trebuie redescoperită;

– o perspectivă mesiano-milenaristă;

– o afirmare a individualismului și a emancipării gândirii pe linia principiilor revoluționare;

– o structurare în jurul liderilor harismatici, făcând loc unor grupări dacă nu mereu foarte închise, cel puțin cu frontiere nete, cu membri ușor de identificat.

---

15. Acest neologism rămâne în discuție: el are avantajul de a fi neutru și de a relua chiar termenul protagoniștilor religioși de diverse orientări (ocultiști, cabaliști, teozofi, masoni, spiritiști etc.) reuniți la Congresul spiritist și spiritualist (1889) și la Congresul masonic și spiritualist (1908).

16. Această idee este complet străină spiritismului: este, în mod evident, motivul pentru care exegeții ezoterismului au adesea dificultăți în a clasa această cunoaștere. Foarte logic, J.-P. Laurant, care arată în ce măsură tema secretului este esențială în ezoterism, așa cum se constituie el în secolul al XIX-lea, nu o include în domeniul său de cercetare; *cf.* L'Esotérisme chrétien au XIX[e] siècle, Lausanne, L'Age d'homme, 1992.

Între această tradiție teo-spiritualistă astfel modelată și nebuloasa mistico-ezoterică, continuitățile se impun în mod evident. Există și discontinuități, ba chiar rupturi. Prima este în legătură cu problema a ceea ce este ascuns. Pentru majoritatea adepților de astăzi, „ezoterismul“ nu înseamnă „secret“, ci pur și simplu cunoștințe și practici „neoficiale“. Adepții New Age văd în larga difuzare a ceea ce înainte era secret unul din semnele majore ale afirmării unei ere noi.

O a doua diferență ține de modalitățile de autoperfecționare pe care le au în vedere adepții. În noile religii mistico-ezoterice, transformarea persoanelor trece nu prin studiu, prin însușirea unei „învățături“, ci printr-o „muncă“ asupra interiorității înseși a subiectului: o muncă psiho-corporală, folosind adesea metodologii precise („dans sacru“, *rebirth*, yoga, meditație etc.), în cadrul cărora sunt în joc, înainte de toate, subiectul afectelor și corpul. O altă linie de ruptură ține de centralitatea tuturor împrumuturilor pe care noua religiozitate mistico-ezoterică le face din psihologie: aceasta constituie un pol de raportare fundamental care dă tuturor concepțiilor un caracter diferit de cel al tradiției teo-spiritualiste pentru că principalul tip de sincretism este cel care asociază referințele religioase și psihologice.

În fine, o distanță există și în formele de grupare. Grupările teo-spiritualiste, s-a spus, sunt grupări cu frontiere clar delimitate; în nebuloasa mistico-ezoterică marcată de un gust intens pentru independența personală, pe care secolul al XIX-lea nu făcea decât să-l inaugureze, avem de-a face cu grupări laxe – „rețele“ – în care apartenențele sunt, din principiu, fluide.

O ultimă diferență majoră ține de amploarea influenței religiilor orientale: ea este atât de puternică în nebuloasa mistico-ezoterică încât aceasta din urmă nu mai poate fi inclusă în tradiția ezoterismului occidental. Acest lucru nu este posibil cu atât mai mult cu cât influența religiilor orientale nu ține numai de continuitatea pe care o reprezintă curentele ezoterice. Începând cu secolul al XIX-lea, religiile orientale au fost răspândite și prin intermediul diferitelor curente intelectuale, romantice, filozofice (Schopenhauer), literare. Astfel, transcendentaliștii din Noua Anglie, Emerson și Thoreau mai ales, au găsit în clasicii Indiei, recent traduși, un puternic sprijin pentru propria lor înclinație spre monismul mistic. Să ne amintim faimosul fragment din *Walden* de Thoreau:

> Dimineața, îmi scald spiritul în filozofia prodigioasă și cosmogonică din *Bhagavad-Gītā*, de la a cărei realizare au trecut mulți ani ai zeilor și în comparație cu care lumea noastră modernă și literatura ei par meschine și vulgare; și mă întreb dacă această filozofie nu trebuie raportată la o stare anterioară a existenței, într-atât de departe de concepțiile noastre se află sublimul.

Influența Orientului rezultă, foarte direct, și din dezvoltarea religiilor orientale în Occident. Un impuls decisiv în această privință a fost Parlamentul

mondial al religiilor, de la Chicago, în 1893, care a adunat în jurul unor personalități ce reprezentau mari confesiuni din America, din Europa și din Orient, 4000 de persoane. Se afla acolo, în special, indianul Vivekananda, care a început o activitate cu adevărat misionară, străină de tradiția hinduistă. El a pus bazele misiunii Ramakrișņa (de la numele „maestrului" său[17]), cunoscută sub numele de societatea Vedanta. La acest congres participa și japonezul Soyen Shaku, călugăr zen; el a început o muncă sistematică cu un grup de studenți, dar răspândirea filozofiei zen în Occident a fost mai lentă decât cea a hinduismului.

Noile religiozități mistico-ezoterice se înscriu în filiația tuturor curentelor religioase, ezoterice și parareligioase centrate asupra sănătății. Pentru Franța, trebuie să mai cităm și mișcarea Planète, de la numele revistei care, în anii '60, a cunoscut un mare succes vorbind despre ezoterism, yoga, popularizându-i, în rândul unui public care nu era *a priori* al ei, pe Jung, Gurdjiev, Henry Miller, pe suprarealiști, pe autorii generației Beat, spiritualitățile orientale...

„Religie mistică" și „religie populară"

Religiozitatea mistico-ezoterică din zilele noastre poate fi apropiată de două tipuri de religiozități: „tipul mistic" (sau *spiritualismul*), elaborat de Ernst Troeltsch[18], și „religia populară", așa cum este caracterizată mai ales de Robert Ellwood.[19]

„Tipul mistic" de organizare religioasă (deosebindu-se, pe de o parte, de „tipul de biserică" și, pe de altă parte, de „tipul sectă") s-a afirmat progresiv în creștinism, începând cu secolul al XIV-lea. El nu corespunde mereu unor grupări ușor identificabile pentru că este vorba mai degrabă de rețele, de un fel de „biserică invizibilă", care se situează mai puțin în afara marilor instituții religioase, cât în intervalele dintre ele. Una dintre caracteristicile sale fundamentale este un individualism ce pune în joc nu voința, ca în tipul sectă, ci simțirea afectivă intimă. Tipul mistic insistă asupra experienței religioase directe, considerată nu numai ca un fapt trăit care însoțește și susține credințele, ci și ca principiul însuși al accesului la divin. El se opune deci obiectivării experienței în acte reglate, în ritualuri valabile pentru ele însele, în mituri sau dogme obligatorii.

---

17. În Franța, Romain Rolland a consacrat o biografie lui Ramakrișņa și o alta lui Vivekananda.

18. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Scientia Verlag, 1921. În trad. engleză: *The Social Teaching of the Christian Churches*, ultima editare la University of Chicago Press, 1976. *Cf.* și J. Séguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie d'Ernst Troeltsch*, Paris, Le Cerf, 1980.

19. „Modern religion as folk religion", în W. Nicholls (ed.), *Modernity and Religion*, supliment S. R., 19, Ontario, 1987.

Tipul mistic afirmă și o etică a dragostei care își este suficientă sieși (nu e nici o nevoie de legi) și proclamă dreptul fiecărui credincios la adevărul „său“: el este deci în mod fundamental tolerant și tinde chiar spre relativismul religios deoarece consideră că adevărul religios este polimorf și că toate tradițiile religioase sunt purtătoare ale acestui adevăr. Credința sa centrală este existența tuturor ființelor desăvârșite în Dumnezeu, existența scânteii divine în fiecare, a sacrului în om. Deși nu a reușit să constituie credințe și ritualuri care să se opună celor ale bisericilor, acest tip a elaborat în interiorul său o teorie generală, a-istorică, pentru a explica forma religioasă pe care o dezvoltă. Tipul mistic a dat, astfel, loc unor sisteme de intelectualizare religioasă autonome, care sunt mai puțin teologii și mai degrabă sisteme filozofice de explicare a lumii: el tinde să se îndrepte de la spiritul religios spre filozofia religiei.

De asemenea, religiozitatea mistico-ezoterică de astăzi poate fi apropiată de „religia populară“, chiar dacă, în multe privințe, tipul mistic (care, cel puțin inițial, era mai ales o problemă a păturilor culturale) și religia populară se opun. Dar, așa cum am văzut, religiozitatea mistico-ezoterică de astăzi este dominată de tendințe diverse. Credința populară acordă prioritate experiențelor subiective personale, experiențe care sunt în acest caz „frapante“: miracole, semne, apariții, vise, conversiuni bruște. Ca un corolar, în credința populară se manifestă o minimalizare a importanței scrisului, un refuz al sistematizărilor raționale și unificate ale experiențelor trăite. Ea ignoră activitatea de exegeză a textelor în favoarea unei însușiri imediate.

În mod mai general, credința populară este lipsită de sens istoric și, în schimb, manifestă o puternică sensibilitate la dimensiunile cosmice (a-istorice) ale concepțiilor religioase. Transmiterea se face oral, în cadrul comunităților locale sau al grupurilor de același fel în care liderii religioși trebuie să facă mereu dovada – chiar dacă sunt oameni ai Bisericii – a unei harisme personale care se bazează în mare parte pe ceea ce au trăit ei personal. Șamanul, vraciul sunt foarte iubiți: problema vindecării, cea a sănătății sunt dimensiuni centrale ale credinței populare. Deși orice religie constituie un complex magico-religios, polul magic este deosebit de dezvoltat și credința populară acordă, de exemplu, o mare importanță obiectelor fetiș și imaginilor sacre.

O situație religioasă inedită

Diversele rețele ale nebuloasei mistico-ezoterice nu apar deci ca forme religioase total noi. Însă totul ne face să credem că, actualmente, în Occident, ne aflăm într-o situație istorică inedită: o descompunere a spiritului religios fără perspectiva recompunerii. Tipul mistic și, mai ales, credința populară rămân, cu toate acestea, încă legate de instituții. Subiectivismul sau chiar individualismul (pentru tipul mistic), instabilitatea frontierelor între religie

şi alte domenii, ca filozofia sau sănătatea, pragmatismul (mai ales în religia populară) sunt limitate de aceste instituţii.

Nu acelaşi lucru se petrece în noua religiozitate mistico-ezoterică; ea a rupt orice legătură cu marile instituţii religioase. A fost trecut un prag, ceea ce are drept efect dizolvarea sacrului aflat la însăşi baza spiritului religios.[20] În primul rând, individualismul exacerbat, refuzul oricărei autorităţi superioare celei a individului determină o spulberare a sacrului. Poate, evident, să existe o întrebuinţare individuală a sacrului şi, în mod deosebit în societatea noastră, în care interioritatea este o valoare mereu mai importantă, sacrul trebuie actualizat, revitalizat prin experienţa personală intimă. Dar, pentru a exista, trebuie totuşi ca el să se constituie în mod colectiv. Dusă până la capăt, tendinţa spre improvizaţia personalizată contribuie la dispariţia sacrului.

Al doilea aspect care dovedeşte descompunerea spiritului religios: cvasiabsenţa în materie de „gestiune ideologică" a unui mod propriu de regularizare. După cum se ştie, în Biserica Catolică, în care instituţia religioasă este sacralizată, instituţia însăşi, aparatul ierarhic, deţine legitimitatea religioasă. În protestantism, unde există desacralizarea instituţiei şi a clerului, teologul deţine, de fapt, autoritatea ideologică. Atunci, aproape că nu mai există graniţe între învăţătura Bisericii şi cercetarea teologică, cercetare care poate adesea să se apropie de cercetarea filozofică, fără însă a i se asimila total, pentru că ea aparţine unui câmp religios distinct de celelalte sfere ale activităţii sociale. În nebuloasa mistico-ezoterică nu se mai întâmplă aşa. Există cu siguranţă lideri care, la prima vedere, ar putea fi calificaţi drept spirite religioase: în virtutea experienţei lor spirituale, aceştia au constituit în jurul lor o „comunitate emoţională". Dar, în general, ei nu se înscriu într-un spaţiu propriu-zis religios, dotat cu reguli proprii de funcţionare şi de elaborare a valorilor. În majoritatea cazurilor, aceşti lideri sunt şi terapeuţi (remuneraţi), scriitori[21], editori[22], responsabili ai unor asociaţii, conferenţiari. De fapt, activitatea lor este înainte de toate reglată de principii proprii pieţei presei, a stagiilor, a conferinţelor, a terapiilor etc.

În fine, religia, dar şi „cunoştinţele sacre", spiritul magico-religios pun în joc, indisociabil, pe de o parte, un sistem de semnificaţii care construieşte un „cosmos sacru" – el ordonează lumea, îi dă sens, dând în acelaşi timp o identitate

---

20. „Sacru" în sensul definit de C. Castoriadis: instituţia ca extrasocial, extrauman, „a Abisului, a Haosului, a Nesfârşitului care este societatea însăşi pentru ea însăşi" (şi omul însuşi pentru el însuşi); *cf.* „Institution de la société et religion", *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Le Seuil, vol. 2, 1986.

21. Destul de des, terapeuţi şi scriitori în acelaşi timp; este cazul unora dintre liderii cei mai cunoscuţi, precum Arnaud Desjardins, Jean-Yves Leloup, Alexandro Jodorowsky (în acelaşi timp şi în primul rând cineast).

22. Cel mai adesea la edituri specializate în religie şi ezoterism, dar nu întotdeauna: Albin Michel, Dervy, La Table ronde, Le Souffle d'or, Arista etc.

și oamenilor – și, pe de altă parte, un sistem al puterii. În societățile noastre moderne, este vorba mai ales de puterea de a protesta, de a apăra Drepturile omului, de a vindeca, de a reuși social, de a proteja mediul înconjurător, de a gândi altfel decât în modurile de gândire dominante etc. Religia prin acțiuni extraordinare, al căror cadru este adesea, are și puterea de a da certitudini de neclintit. Deci dacă această dimensiune a puterii este mereu fundamentală, nu rămânem în spațiul religios decât atunci când puterea resurselor cu care acesta ne alimentează este, cel puțin parțial, atașată sistemului de semnificații în care s-a constituit. Ieșim din acest spațiu atunci când, dincolo de reinterpretările de credințe și de practici religioase – reinterpretări care constituie mereu regula și în care pragmatismul joacă mereu un rol foarte mare –, avem de-a face, în mod manifest, cu refolosiri, ba chiar cu pure instrumentalizări structurate de o dinamică complet profană. Chiar aceasta este tendința dominantă în nebuloasa mistico-ezoterică.

Reactivarea practicilor șamanice cu prilejul „stagiilor“ sau al „atelierelor“ este un exemplu deosebit de interesant pentru că se pot manifesta, cu această ocazie, diferite tipuri de refolosire. Putem avea de-a face cu un șaman adevărat venit de-a dreptul din ținuturile sale indiene... după ce a circulat puțin prin rețelele mistice și prin New Age din Statele Unite. Dar practicile și ceremoniile șamanice, deconectate de la sistemul de semnificații și din cadrul comunitar în care își au, în mod tradițional, locul, își pierd, în ciuda discursurilor despre căutarea sacrului, sensul religios și devin simple practici magice, destinate mai ales divinației și vindecării. Practicile, devenite de fapt „pur și simplu“ magice, și nu sacre, nu mai țin cu adevărat de o realitate evident eterogenă față de realitatea religioasă. De aceea, se poate face apel la verificare, la legitimarea științifică. Făcând apel la știință, magicul tinde spre paraștiințific.

O altă destinație, la fel de frecventă, a practicilor șamanice este folosirea propriu-zis terapeutică, în care sunt considerate practici „paralele“ acelora ale medicinei și ale psihologiei. Șamanul apare atunci mai puțin ca un vindecător care face apel la tehnici magice, cât ca un terapeut de tip modern; câțiva clienți (sau pacienți) încearcă, de altfel, să explice eficiența metodelor lui într-o logică înainte de toate psihologică. Șamanismul, și concepția sa despre un om fundamental legat de toate forțele naturii, se pretează cu ușurință și la o refolosire ecologică. În mod mai general, toate religiozitățile mistico-ezoterice pot folosi – și o fac – la reorientarea unui umanism perceput ca fiind prea antropocentric și nevrând să cunoască din om decât rațiunea. Adepții lor critică umanismul occidental actual care nu poate concepe natura, cosmosul decât în perspectiva stăpânirii lor de către om. Subliniind că religia înseamnă *religare* – a lega –, ei vor să stabilească o nouă alianță între om și natură. Noul umanism la care aspiră ei s-ar ocupa și de dimensiunile afective și imaginative ale omului.

Nebuloasa mistico-ezoterică nu poate fi deci concepută ca o recompunere cu adevărat religioasă a acestei religiozități schimbătoare și difuze care se dezvoltă întruna odată cu procesul continuu de pierdere a influenței de către marile instituții religioase. Ea poate să-l cristalizeze, dar corespunde la rându-i unei descompuneri a spiritului religios (sau, mai curând, a spiritului magico-religios, pentru că nu poate exista vreodată o religie lipsită de orice element magic) în favoarea „magicului pur și simplu“ tinzând spre paraștiințific, a psihologicului, a unui umanism reinterpretat.

DINCOLO DE SOCIETĂȚILE OCCIDENTALE

Sincretismul sub toate aspectele

Situația religioasă a țărilor occidentale nu poate fi comparată cu cea a țărilor neoccidentale decât cu mare prudență, într-atât similitudinile de suprafață ascund, cel mai adesea, o eterogenitate mult mai fundamentală. Și aceasta chiar în țări, precum Brazilia și statele din zona caraibiană, în care în sânul unor societăți dominate categoric de catolicism se opun grupări sincretice și grupări fundamentaliste de origine protestantă. Pentru că aici aceste două tipuri de grupări nu pornesc dintr-o bipolarizare a scenei religioase între mișcări care refuză transformările cele mai recente ale modernității și mișcări care, dimpotrivă, sunt mai curând în consonanță cu aceste transformări. Situația este uneori chiar inversă celei din țările occidentale. Anumite grupări fundamentaliste, precum penticostalii – mișcare importată relativ recent –, permit o adaptare la modernitate, prioritar, o formare în vederea responsabilizării personale.[23] Cât despre curentele sincretice, majoritatea reprezintă o afirmare religioasă tradițională (Macumba, Vodu ș.a.).[24] În țările în care fundamentaliștii reprezintă o mișcare autohtonă, oponentul principal este religia tradițională, „liniștită“, cea care impregnează viața cotidiană: este cazul țărilor musulmane.

Oricum, țările neoccidentale nu au încetat a fi scena unei mari inventivități religioase care se traduce prin apariția constanta de noi religii, cel mai adesea sincretice.

23. De acum înainte, în aceste țări se poate vedea curentul penticostal „ostil oricărui sincretism începând un război sfânt împotriva demonilor ascunși în religia africană și în Umbanda“; *cf.* P. Sanchis, „Syncrétisme et jeu des catégories. À propos du Brésil, du Portugal et du catholicisme“, text inedit.

24. Pentru o bună imagine a diversității noilor grupări din zona Mării Caraibilor, *cf.* L. Hurbon, „Les nouveaux mouvements religieux dans la Caraïbe“, în L. Hurbon (ed.), *Le Phénomène religieux dans la Caraïbe*, Montréal, Editura CIDIHCA, 1989.

Exemplul Japoniei

Sincretismul se află în centrul activității religioase japoneze. Încă de la pătrunderea budismului în Japonia (secolul al VIII-lea), s-a produs o interpenetrare cu credințele autohtone *shintō*. Astfel, în Japonia există o tradiție de sincretism atât „savantă“ (divinitățile cultului național sunt considerate avataruri ale unor *buddha* care reprezintă „starea originară“), cât și „populară“ (există un amalgam între acești *buddha* și divinitățile *shintō*, *kami*). Acest sincretism nu a fost decât puțin atacat de retragerea insulară și afirmarea superiorității unui *shintō* primitiv, eliberat de orice influență străină (secolele al XVII-lea–al XIX-lea). Cât despre diversele reînnoiri ale budismului care căutau să regăsească puritatea originară a acestuia, ele nu prea au evitat recursul la anumite credințe *shintō*. Pe fondul unei interpenetrări a budismului și a credinței *shintō*, practicile fac deci în mod alternativ apel mai degrabă la *shintō* (pentru nașteri și căsătorii) sau la budism (pentru înmormântări).

„Noile religii“ s-au dezvoltat fără încetare din epoca Meiji până în secolul al XIX-lea, în legătură cu urbanizarea rapidă și cu industrializarea care au dus la pierderea legăturilor și a practicilor comunitare. În această țară, a celei mai avansate modernități tehnice, se numără nu mai puțin de trei sute de noi mișcări religioase care grupează aproximativ 15% din populație. Pentru a desemna noua înflorire care se afirmă din anii ’70, se vorbește despre „noile religii noi“.

Este cazul grupării Agonshu, care numără astăzi mai mult de 300 000 de membri. Ea este tipică pentru acele mișcări budiste care, dorind să regăsească budismul primitiv, se apropie înainte de toate de religia populară japoneză. Fiecare membru, îndeplinind un ritual în fața copiei unei relicve a lui Buddha Śakyamuni, poate „calma“ furia strămoșilor (potrivit credinței comune a japonezilor, nenorocirile de pe pământ se datoresc intervenției nefaste a unor părinți sau strămoși nemulțumiți că nu au profitat destul de această viață terestră și geloși pe fericirea urmașilor). Practicarea ritualurilor permite și realizarea dorințelor de bunăstare în prezent. Agonshu integrează, de asemenea, teorii împrumutate din psihologia occidentală, în speță „gândirea pozitivă“, adică autosugestia, credință fundamentală pentru New Age: totul se poate ameliora dacă persoana reușește să se convingă de acest lucru.

Exemplul Braziliei

Brazilia este și ea bine-cunoscută ca pământ predilect pentru sincretisme, numite generic „afro-braziliene“, care asociază elemente africane, indiene, creștine, spiritiste. Această societate este, politic, independentă de la începutul secolului al XIX-lea (1822), dar rămâne modelată de trecutul ei de colonie. Brazilia a importat catolicismul, dar și toate religiile europene[25], mai ales spiritismul francezului Allan Kardec, și a fost un tărâm primitor pentru religiile africane din cauza sclavilor africani deportați aici. În Brazilia se găsesc toate variantele de sincretism. În *condomble*-ul* tradițional (care practic a dispărut, de altfel), nu avem de-a face cu un adevărat sincretism (implicând „fuziune“, iar nu pur și simplu cumul, adiționare de elemente religioase de origini diferite), ci mai degrabă cu un „sincretism de mască“, deoarece, pentru africanii adunați în confrerii, religia „albă“ nu a fost mult timp altceva decât masca unui cult ascuns ochilor europenilor: cultul sfinților catolici îl ascundea pe cel al *orixa* (cult al triburilor Yoruba). Astfel, adresându-se lui Iisus, Sfântului Gheorghe sau Sfântului Ioan Botezătorul, se rugau în realitate lui Oxala, Ogun (zeul războiului) sau lui Xango (zeul Tunetului). Ritualul esențial în *condomble*, sacrificarea animalelor, este cel al cultului african Yoruba, ca și limba liturgică, *nago*. Nu există nici spiritualizare rituală, nici referințe la comandamente propriu-zis etice, nici concepția unei mântuiri în afara lumii. E vorba de un cult magic, cu experiența emoțională provocată de un contact direct cu spiritele prin trăirea transei.

Această formă de *condomble* tradițional nu mai există cu adevărat. Aproape pretutindeni avem de-a face cu grupări cu adevărat sincretice care se alătură sincretismelor mai vechi (Macumba, în special). Cu toate acestea, în timp ce religia propriu-zis africană dispărea total și baza de recrutare a celor mai tradiționale grupări se lărgea, a apărut, în anii ’70, revendicare unei autenticități africane, tradusă mai ales prin afirmarea de filiații cu etnii africane.

Forma cea mai realizată de sincretism este *Umbanda*, a cărei principală bază socială o constituie păturile mijlocii urbane de albi. Umbanda se vrea sinteza coerentă a diverselor religii care se înfruntă în Brazilia și, prin aceasta, expresia „brazilianității“. Transa colectivă, aflată la baza Umbandei, împrumută ceva atât din *condomble*, prin experiența deposedării, cât și din cultele indiene, prin

25. „Catehismul pozitivist“ al lui Auguste Comte a luat chiar o formă cu adevărat religioasă, a cărei importanță e vizibilă chiar și în deviza („Ordine și progres“) care împodobește drapelul brazilian.

* Cult adoptat de anumite comunități religioase care urmează credințele și practicile de origine africană (n. tr.).

experiența de încorporare a spiritelor naturii. Umbanda reia numeroase semne sacramentale catolice. Dar, mai mult decât din catolicism, ea împrumută din spiritism, cum ar fi din comunicarea cu spiritele morților, practică centrală a spiritismului. Sinteza umbandistă este datoare spiritismului și pentru concepțiile caracteristice religiilor etice ale mântuirii: ideea de progres spiritual (care se operează prin reîncarnări succesive), imperativul „milei", o anumită idee despre „un motiv istoric", despre „un proiect" ce prezidează evoluția spiritelor[26].

Exemplul Africii Negre

În Africa Neagră, sincretismul nu s-a aflat cu adevărat în centrul cercetărilor consacrate noilor mișcări religioase care, până la începutul anilor '80, au fost percepute mai ales în perspectiva crizelor coloniale și postcoloniale și a mișcărilor de eliberare. Interesul s-a îndreptat deci mai mult spre mișcările mesianice, mișcări reunite în jurul unei personalități harismatice care se declara profet sau mesia și care anunța venirea timpurilor noi. Aceste mișcări se caracterizează, în general, prin lupta împotriva practicilor de vrăjitorie și împotriva fetișurilor și propun, mai mult sau mai puțin, o reformă morală. Astfel, încă din secolul al XVII-lea, mișcarea lui Kimpa Vita („dona Beatrice"), africanizând creștinismul, anunța restaurarea vechiului regat Congo și o eră de bogății materiale și spirituale.

Cea mai importantă dintre mișcările mesianice, kimbanguismul, este, de asemenea, originară din Congo. Aceasta își datorează numele fondatorului său, Simon Kimbangu (1889–1951) și reia un întreg ansamblu de credințe și de practici creștine, mai exact baptiste, acordând astfel mare atenție *Bibliei*. Simon Kimbangu, taumaturg, își desemnase satul natal, Nkamba, drept „Noul Ierusalim" (devenit repede un important centru de pelerinaj). Și-a ridicat poporul la statutul de „popor ales" și a devenit martir după arestarea sa, în septembrie 1921. Mișcarea sa a căpătat o semnificație politică, „salvatorul" devenind și un rege care arată drumul spre independență.

Paralel, apăreau temele apocaliptice ale kimbanguismului, anunțând distrugerea ordinului colonial alb și afirmarea unei țări eliberate, drepte, bogate. Ca în majoritatea mișcărilor mesianice africane, tradiția religioasă autohtonă se afirmă în cultul strămoșilor, centralitatea practicilor de vindecare, experiența unui contact direct cu Dumnezeu (sau cu spiritele) prin diverse tehnici, în primul rând transa. Kimbanguismul a ieșit din clandestinitate prin 1957. El numără, în prezent, mai mult de trei milioane de membri și a devenit una dintre rețelele pe care șeful statului zairez, Mobutu, și-a întemeiat puterea.

---

26. Potrivit termenilor lui Roberto Motta.

Astfel de mișcări, incontestabil sincretice, nu au fost, multă vreme, concepute sub categoria sincretismului. Analiștii, sensibili la dinamismul socio-politic pe care îl manifestă mișcările mesianice, aveau tendința de a le opune „simplelor sincretisme“[27].

Despre mondializarea anumitor tendințe religioase

Schimburile religioase s-au mondializat: numeroase mișcări religioase noi care au apărut din 1970 încoace au o extindere planetară. Noile mișcări religioase orientale cunoscute în Occident sunt prezente adesea și în America de Sud, și în Africa. Rețele New Age, la fel de eclectice ca în Occident, se regăsesc în aproape toate marile orașe ale planetei, îndeosebi în America Latină. Umbanda, atât de specific totuși Braziliei, s-a răspândit în mai multe țări occidentale și, de patru sau cinci ani, în Franța și în Elveția.

Apărând mai întâi în continuarea culturilor religioase ale contextelor în care se dezvoltă, noile mișcări religioase din țările neoccidentale constituie, de asemenea, aproape mereu, o aclimatizare culturală la anumite valori occidentale, cum ar fi individualismul și universalismul. Este ceea ce subliniază L. Hourmant în analiza făcută noilor mișcări religioase japoneze. Societatea japoneză era marcată într-o asemenea măsură de presiunea relațiilor comunitare asupra individului, încât cuvântul japonez care desemnează libertatea a avut multă vreme o conotație profund negativă: libertatea nu era decât libertatea de a face cum te taie capul, deci o sursă de dezordine și nu expresia unei alegeri interioare suverane.

Astăzi, modernizarea și urbanizarea societății fac inevitabilă asumarea unui anumit grad de autonomie a alegerilor. O mișcare precum Soka Gakkai, de exemplu, vrea să contrabalanseze un comunitarism apreciat drept excesiv. Această mișcare, ca și Agonshu și multe altele noi, asigură o legitimitate exprimării de dorințe personale afirmând că fiecare trebuie să-și găsească drumul pentru a realiza starea-de-*buddha*, că fiecare trebuie să mărească investiția personală a credinței sale și să-și gireze personal obiectivele de viață. Delimitându-se astfel, cât de cât, de imbricarea tradițională foarte strânsă a religiei cu cultura niponă, multe dintre noile mișcări religioase afirmă o anumită universalitate a concepțiilor lor.[28]

---

27. Este vorba despre termenii folosiți de G. Balandier atunci când opune exemplul „Fang – creatori de sincretisme – cu *Bwiti* și inovațiile religioase derivate“ celui al „Bakongo, animatori ai unor mișcări mesianice“.

28. Este tocmai cazul lui Soka Gakkai. Aceste idei, ca și cele precedente despre grupul Agonshu, sunt extrase dintr-un curs (inedit) al lui L. Hourmant despre religiile japoneze.

Un punct comun al tuturor acestor mişcări religioase, occidentale şi neoccidentale, începând cu anii '70, este importanţa acordată cotidianului, adică problemei vindecării şi sănătăţii. Această preocupare a devenit cu atât mai importantă cu cât, pretutindeni, problema politică, protestele socio-religioase de tip utopic şi mesianic, se află, dimpotrivă, într-o eclipsă accentuată.

Prezenţa aceloraşi mişcări religioase noi în toate ţările, occidentale sau nu, existenţa unor preocupări comune tuturor noilor forme de religie nu înseamnă similitudinea situaţiilor religioase. Apariţia de noi grupări reprezintă un fenomen de mare amploare în toate ţările neoccidentale, în timp ce ele nu constituie decât un fenomen minoritar în ţările occidentale. Aici avem mai ales de-a face cu reţele despărţite de frontiere laxe, adaptate cercetării – predominantă –, cu structuri personalizate „à la carte" care lucrează, după cum s-a văzut, la o descompunere a religiosului. Nimic din toate acestea nu se manifestă în practica pluriapartenenţei, aşa cum apare ea frecvent în Brazilia sau în Japonia, unde multiplicitatea religiilor aflate în concurenţă semnalează caracterul inevitabil al sacrului, în timp ce, de altfel, contribuie şi la revitalizarea sa.

În societăţile occidentale, descompunerea elementului religios este forma actuală majoră a procesului continuu de secularizare care s-a realizat mai întâi printr-o repunere în discuţie a religiei şi prin „adaptarea" sa faţă de diferitele forme de gândire care distrug farmecul lumii (în mod deosebit gândirea ştiinţifică) şi faţă de idealurile de autonomie socială şi personală. Acest proces de descompunere trebuie pus foarte direct în legătură cu o situaţie socială aparent paradoxală. Ideea de adevăr, în sensul de adevăr global şi absolut, s-a năruit: marile sisteme ideologice care pretindeau că deţin adevărul lumii şi sensul istoriei sunt de acum înainte considerate „mari poveşti", „religii seculare"; ideea că ştiinţa ar putea ajunge, cel puţin în mod asimptotic, la adevărul lumii pare să aparţină scientismului celui mai tocit. În acelaşi timp, se observă certitudinea, aproape consensuală, că sensul vieţii este fericirea individuală şi că fiecare trebuie să folosească toate mijloacele de care dispune pentru a ajunge la această fericire. În acelaşi scop, religia poate, în diferite moduri, să constituie o resursă foarte utilă.

Este oare această situaţie ideologică structurală, consubstanţială procesului de dezvoltare a modernităţii sau conjuncturală? Problema rămâne, pentru noi, deschisă. Este sigur că de 50 de ani s-au succedat diverse evenimente care au minat marile sisteme ideologice care se doreau bazate pe raţiune şi care dezvoltau ideea de progres natural al omului şi idealul unei fericiri colective: *Shoah*, eşecul revoltelor studenţeşti de la răscrucea anilor '60-'70, criza economică, deziluzia în ceea ce priveşte ideologiile comuniste, căderea zidului Berlinului şi a regimurilor din Est, sărăcirea mereu crescândă a Lumii a Treia...

Toate acestea nu înseamnă că ideea de adevăr global trebuie să fie condamnată definitiv din punct de vedere social, în favoarea adevărurilor parțiale și relative. Nu înseamnă nici că ideea mântuirii colective, parte a imaginarului occidental, trebuie să fie definitiv abandonată. Rămân posibile reactivări de amploare. Forma actuală a procesului continuu de ștergere a religiilor ar putea fi afectată, dar nu și ștergerea, care este un proces înscris într-o lungă durată.

BIBLIOGRAFIE

AUBRÉE, M., LAPLANTINE, F., *La Table, le livre et les esprits*, Paris, J.-C. Lattès, 1990.
AUGE, M., *Le Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.
BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1963.
BARKER, E. (ed.), *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, New York–Toronto, The Edwin Mellen Press, 1982.
BASTIDE, R., *Les Religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960.
BECKFORD, J. A. (ed.), *New Religious Movements and Social Change*, Londra, Sage, 1986.
BERGE, C., *La Voix des esprits*, Paris, Métaille, 1990.
BIBBY, R.W., *Religion à la carte*, Montréal, Fides, 1988.
BOUCHARD, A., „Les croyances exotiques, une reconstruction ludique du sacre", în LEMIEUX, R. și MILOT, M. (ed.), *Les Cahiers de la recherche en sciences sociales des religions*, vol. 11, 1992.
CAMPICHE, R. *et al.*, *Croire en Suisse (s)*, Lausanne, L'Age d'homme, 1992.
CHAGNON, R., *Trois Nouvelles Religions de la lumière et du son*, Paris-Montréal, Pauline et Médias Paul, 1985.
CHAMPION, F., „Nouveaux mouvements religieux et conflits de société (1965–1985)", *Vingtième siècle*, nr. 19, 1988.
—, „D'une alliance entre religion et utopie post-68. Le rapport au monde du groupe. Éveil à la conscience planétaire", *Social Compass*, nr. 35/1, 1988, pp. 51-59.
CHAMPION, F., HERVIEU-LÉGER, D. (ed.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, 1990.
—, „La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques", *Archives des sciences sociales des religions*, nr. 82, 1993.
ELLWOOD, R.S., *Alternative Altars, Unconventional and Eastern Spirituality in America*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.
GUTWIRTH, J., *Les Judéo-Chrétiens d'aujourd'hui*, Paris, Le Cerf, 1987.
HAMMOND, P. E., *The Future of New Religious Movements*, Macon (Georgia), Mercer University Press, 1987.
HEELAS, P., „The sacralization of the Self and New Age capitalism", în ABERCROMBIE N., WARDE, A. (ed.), *Social Change in Contemporary Britain*, Cambridge, Policy Press, 1991.
HERVIEU-LÉGER, D. (în colaborare cu CHAMPION, F.), *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, Le Cerf, 1986.

—, *La Religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993.

HURBON, L., *Dieu dans le vaudou haïtien*, Paris, Payot, 1972.

LAMBERT, Y., MICHELAT, G. (ed.), *Crépuscule des religions chez les jeunes? Jeunes et religions en France*, Paris, L'Harmattan, 1992.

LEMIEUX, R., MILOT, M. (ed.), „Les Croyances des Québécois", *Les Cahiers de la recherche en sciences sociales des religions*, vol. 11, 1992.

LEMIEUX, R., MILOT, M., RÉGINALD, R. (ed), „Gnoses d'hier et d'aujourd'hui", *Les Cahiers de la recherche en sciences sociales des religions*, vol. 7, 1986.

MAÎTRE, J., art. „Horoscope", *Encyclopaedia universalis*, ediţie nouă, 1988.

MAYER, J.-F., *Les Nouvelles Voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L'Age d'homme, 1993.

MORIN, E. (ed.), *La Croyance astrologique moderne*, Lausanne, L'Age d'homme, 1981.

MOTTA, R., „Ethnicité, nationalité et syncrétisme dans les religions populaires brésiliennes", *Social Compass*, vol. 41, 1994, nr. 1.

—, *Bandeira de Alaïra*, São Paulo, Nobe, 1982.

Revue suisse de sociologie, Religion et Culture, vol. 17, 1991, nr. 3.

ROBBINS, T., ANTHONY, D. (ed.), *In God we Trust*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1991.

ROBBINS, T., ANTHONY, D., BROMLEY, D., „New Religious Movements in the USA", *Archives des sciences sociales des religions*, 1993, nr. 83.

Sociologie et sociétés. Catholicisme et société contemporaine, Québec, Université Laval, vol. 22, 1990, nr. 2.

TIPTON, S.M., *Getting Saved from the Sixties*, Berkeley, University of California Press, 1982.

VOYE, L., DOBBELAERE, K., „D'une religion instituée à une religiosité recomposée", în *Belges, heureux et satisfaits*, De Boeck-Wesmael, 1992.

WILSON, B.B., *Contemporary Transformation of Religion*, Oxford–New York, Oxford University Press, 1976.

—, *The Social Dimension of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford–New York, Oxford University Press, 1990.

MESAJ

Masa rotundă care se încheie aici ar dori să-i invite pe cititori să tragă ei înșiși concluziile expunerilor bogate și dense care le-au fost prezentate. La încheierea lucrărilor, moderatorul dezbaterilor trebuie să fie modest. Se așteaptă totuși din partea lui un cuvânt care să dea o deschidere spre viitor. M-aș aventura deci s-o fac, dar mai curând pentru a formula dorințe decât pentru a prezice ce va fi religia de mâine. Futurologia, într-adevăr, are obiceiul de a se înșela. Cine ar putea enunța, în mod serios, astăzi ce vor deveni peste un sfert de secol, pe de o parte, integrismele virulente, pe de altă parte, spiritul religios „difuz“ care îi șochează pe toți observatorii contemporani?

Prima mea dorință vizează o armonie crescândă între știință și religie. Prima renunță din ce în ce mai mult să aibă ultimul cuvânt și să epuizeze profunzimea insondabilă a omului și a Universului. Câmpul investigațiilor sale rămâne, cu toate acestea, imens; descoperirile sale din ultimii trei sute de ani ne-au schimbat viața cotidiană și impun respect. Știința și religia reprezintă deci cele două mari deschideri asupra misterului care ne înconjoară. De ce s-ar afla în concurență? Și de ce nu ar fi demersul științific primul pas către rugăciune?

Cea de-a doua dorință a mea decurge din prima. Religia (din latinescul *religare*, „a lega“) este legătura omului cu sacrul, legătura care îl împiedică să se simtă pierdut în mijlocul unei lumi pe care nu o va stăpâni niciodată complet. Trebuie deci să dorim ca această criză de agnosticism prin care trece, în prezent, civilizația occidentală să se încheie cât mai repede, cu o autentică înnoire religioasă care ne va smulge din solitudinea noastră. Cu siguranță, știința ne introduce deja în „logica visului“. Dar, dincolo de aceasta, avem nevoie să participăm cu toată ființa noastră la viața secretă a lumii și să ne simțim legați de armonia Universului. Trebuie să descoperim în noi înșine frumusețea ordinii cosmice pentru a nu ne replia asupra egoismului insensibil al unei filozofii care neagă sensul vieții. Ceea ce are importanță în dimensiunea spațială are importanță și în dimensiunea temporală. Pentru occidentali este important ca, asemenea fraților lor din Asia și din Africa, să regăsească cultul morților, prin care omul, la începutul istoriei sale, și-a manifestat ireductibila-i originalitate.

O a treia și ultimă speranță: ca necesara revendicare a identității marilor religii ale lumii să se asocieze cu primirea și cu înțelegerea bogățiilor celorlalte; altfel spus, ca afirmarea religioasă să fie legată de virtutea toleranței. E oare formularea unei astfel de dorințe un vis nebun? Oamenii timpului nostru așteaptă ca religia să-i învețe compasiunea. Or,

compasiunea include, în mod necesar, dragostea de aproapele, mai ales când acesta nu ne seamănă. În Tibet, se povestește fabula următoare: „Într-o zi, am văzut ceva mișcându-se în depărtare. Am crezut că era un animal. M-am apropiat și mi-am dat seama că era un om. S-a apropiat și el și am văzut că era fratele meu."

J.D.



Perspectivei unificatoare din care este abordat fenomenul religios de Mircea Eliade, de pildă, Jean Delumeau (coordonatorul și editorul acestui volum colectiv) i-a preferat multiplicitatea punctelor de vedere exprimate de diverși universitari sau cercetători de marcă asupra *propriei* lor credințe. Sunt reprezentate astfel toate marile religii ale omenirii: creștinismul (catolic, protestant, ortodox), iudaismul, islamismul, hinduismul, budismul, daoismul și confucianismul, șintoismul, religiile Africii Negre, într-o dezbatere asupra patrimoniului spiritual al umanității. În cadrul acestei dezbateri, care nu are loc față-n față, ci prin alăturarea vocilor în spațiul virtual format din paginile cărții, participanții își asumă miza dificilă de a caracteriza *spiritul* fiecărei religii. De aceea, departe de a fi neutre, pozițiile lor sunt impregnate de trăirile religioase specifice, implicând adesea vederi contradictorii, deși expuse în spiritul unei perfecte toleranțe.

În contextul lumii contemporane, dominată de tendințe nebuloase și de orientarea tot mai vădită spre ezoterism, beneficiem, prin strădunța lui Jean Delumeau, de o pledoarie pentru înțelegerea reciprocă a credincioșilor, bazată pe cunoașterea și recunoașterea diversității „faptului religios".

„Pelerinajele, procesiunile, lumina lumânărilor, postul și rugăciunea, dar și cântecele și sărbătorile depășesc și transcend toate credințele. Omul are nevoie de rituri; aceste liturghii îi permit să pătrundă în spațiul sacrului, care se va afla întotdeauna dincolo de spațiul închis al științei. Spațiul sacrului este locul unde omul se descoperă mai mare decât este și unde găsește atât ordinea universală, cât și rațiuni de a trăi. Diferitele religii ale lumii, fiecare în limbajul ei, exaltă înțelepciunea și înțelegerea, sinceritatea și omenia, sfințenia și umilința – valori comune prețioase a căror dispariție n-ar dori-o nimeni."

JEAN DELUMEAU

Pe copertă: Guariento (1310–1370), *Schiera di angeli armati* (*Ceata înarmată a îngerilor*), detaliu. Padova, Musei Civici agli Eremitani, Museo d'Arte Medievale e Moderna.



ISBN 978-973-50-4615-6
